

Heidnische Kontinuitäten im frühen Christentum Galliens.  
Archäologische Zeugnisse in Spätantike und Frühmittelalter

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln  
im Fach Archäologie der römischen Provinzen

vorgelegt von  
Axel Gerd Weber

geb. am 17. September 1940  
in Köln

Köln

30. 09.2019

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	I
I. Einführung und Vorgehensweise .....	1
II. Die Ausgangslage.....	3
II. 1. Die Lage im Reich.....	3
II. 2. In der Tetrarchie .....	5
II. 3. Sakralisierung der Herrscher .....	6
II. 4. Eine andere Herrschaftsidee: Ambrosius von Mailand .....	8
II. 4. a. Kallinikon und Thessalonike .....	8
II. 4. b. Neuanfang durch Busse .....	10
II. 4. c. Die Welt der zwei Gewalten .....	12
II. 5. Spätes Kaisertum und frühe Kirche.....	13
II. 5. a. Staat und Bürger in der Spätantike .....	13
II. 5. b. Gelebter Glaube .....	14
II. 6. Erste Gotteshäuser und sakrale Einrichtungen.....	16
II. 6. a. Hauskirchen als Vorläufer .....	16
II. 6. b. Katakomben .....	16
II. 6. c. Der Wandel.....	20
II. 7. Von den Göttern zu Gott .....	25
II. 7. a. Das greise Rom .....	25
II. 7. b. Der alte Glaube .....	26
II. 7. c. Christus – Sol.....	28
II. 7. d. Der Übergang .....	36
II. 8. Formen des Übergangs.....	39
II. 8. a. Konkordanz und Anpassung – Probleme des Überkommenen.....	39
II. 8. b. Caesarius von Arles .....	43
II. 8. c. Exkurs: Das Gebet.....	45
II. 8. d. Die Kirche als Tor zum Himmel .....	48
II. 8. e. Forum und Kirche .....	50
II. 9. Glaube, Macht und Toleranz .....	53
II. 9. a. Toleranz im Glauben.....	53
II. 9. b. Der Altar der Victoria .....	55
II. 9. c. Usurpation und Glaubenskrieg .....	58
II. 9. d. Versuch des Ausgleichs .....	63
II. 9. e. Scheitern und Neubeginn.....	68
II. 9. f. Sozialer Umgang der Eliten .....	71
II. 9. g. Strukturwandel.....	73

II. 9. h. Ergebnis.....	75
III. Anfänge und Entwicklung in Gallien .....	79
III. 1. Rom und Gallien .....	79
III. 1. a. Assimilation und Symbiose .....	79
III. 1. b. Gallien im Imperium .....	81
III. 2. Niedergang und Ende des Westreichs: Die Konsequenzen für Gallien.....	84
III. 2. a. Das Ende der Zentralgewalt .....	84
III. 2. b. Macht der Eliten .....	87
III. 3. Neue Kräfte formieren sich: Die Bischöfe.....	89
III. 3. a. Gentile Königsherrschaften .....	89
III. 3. b. Curiale .....	91
III. 3. c. Das Bischofsamt.....	92
III. 3. d. Kulturelle Grundlagen.....	96
III. 3. e. Märtyrer.....	98
III. 3. f. Martin von Tours .....	102
III. 4. Westgoten und Burgunder .....	107
III. 4. a. Konsolidierung der <i>regna</i> .....	107
III. 4. b. Übernahme durch die Franken .....	114
III. 5. Das Reich der Franken.....	115
III. 5. a. Chlodwigs neue Ordnung .....	115
III. 5. b. Remigius und die Königsstadt .....	120
III. 5. c. Zentrale Herrschaft und Episkopat .....	122
III. 5. d. Neue Grenzen – Neuer Glaube .....	126
III. 5. e. Merowingermythos und Königsheil .....	129
III. 5. f. Einhards Ochsenkarren.....	134
III. 5. g. Der geheiligte König.....	138
III. 5. h. Die wundertätigen Könige .....	145
III. 5. i. Ergebnis.....	147
IV. Die Gürtelschnalle des Landelinus .....	150
IV. 1. Fundumstände und Fragestellung .....	150
IV. 2. Die Inschrift .....	152
IV. 2. a. Paläographie .....	152
IV. 2. b. Kreuzzeichen und Name .....	153
IV. 2. c. Freier oder Unfreier .....	155
IV. 2. d. Schriftduktus und Aussage.....	156
IV. 2. e. Übersicht .....	158
IV. 3. Tausend Jahre .....	159
IV. 3. a. Zahl und Symbol.....	159

IV. 3. c. Ein tausendjähriges Reich .....	162
IV. 3. d. Die Verwerfung des Chiliasmus .....	164
IV. 3. e. Übersicht .....	166
IV. 4. Numen .....	167
IV. 4. a. Numen in der Antike .....	167
IV. 4. b. Fecit: Er hat es gemacht oder er hat es machen lassen .....	170
IV. 4. c. Die Lautsenkung o aus u .....	173
IV. 4. d. Übersicht .....	174
IV. 5. Christus Monogramme .....	175
IV. 6. falsche Götter .....	179
IV. 6. a. Germanische Götterwelt auf burgundischen D-Schnallen .....	179
IV. 6. b. Die Gürtelschnalle Des Diakons Deenatus .....	179
IV. 6. c. Westgotische Vadillo-Schnallen .....	186
IV. 6. d. Arianisch polytheistische Toleranz? .....	187
IV. 6. e. Übersicht .....	191
IV. 7. Pferd und Reiter .....	192
IV. 7. a. Der bewaffnete Reiter .....	192
IV. 7. b. Haare oder Nimbus .....	193
IV. 7. c. Der Hengst .....	194
IV. 7. d. Die heidnische Randkultur des Nordens .....	195
IV. 7. e. Reiter mit erhobenen Armen .....	198
IV. 7. f. Übersicht .....	203
V. Fazit .....	204
Katalog der Lanzenreiter .....	209
Abbildungsverzeichnis .....	240
Abbildungen .....	242
Abkürzungen nach RGK und DAI .....	255
Quellen .....	259
Bibliographie .....	270

## Vorwort

Mit dem Ende der Antike, der Zeitenwende zum Frühmittelalter, kam nicht nur das Ende des Imperium Romanum mit der Entstehung neuer Herrschaftsformen. Gleichzeitig nahm auch die Ausbreitung der christlichen Lehre und ihre Heilsverkündung im Westen einen erfolgreichen Fortgang. Das Christentum zog immer mehr Menschen an und durchdrang mittlerweile die Strukturen der Gesellschaft. Territoriale Machthaber sahen sich genötigt, einen *modus vivendi* mit der immer entschiedeneren Haltung der Kirchenführer zu finden, deren Gläubige gleichzeitig herrschaftsorientierte und weisungsgebundene Untertanen der weltlichen Obrigkeit sein sollten. Für alle Beteiligten gestaltete sich die Glaubenswelt überaus komplex, da sich Christen in Katholiken und Arianer teilten, zudem auch heidnische Traditionen im Volk noch lebendig geblieben waren. In dem Zeitrahmen entstand unter diesen Begleitumständen das *regnum Francorum* des Merowingers Chlodwig, das sich bald über den größten Teil Galliens ausbreitete. Der fränkische König hatte schon bei seinem Regierungsantritt die Bereitschaft gezeigt im Konsens mit Rom zu handeln. Er bestärkte dies mit seiner eigenen Taufe und der Großzügigkeit gegenüber der Kirche im fränkischen Reich. Wäre dem Begründer des *regnum Francorum* der Erfolg versagt geblieben, hätte die religiöse Ausbildung des im Frühmittelalter entstehenden Europa mit hoher Wahrscheinlichkeit einen anderen Verlauf genommen. Aber auch die politisch-territoriale Entwicklung Europas ist durch das Machtzentrum Gallien entscheidend beeinflusst worden.

Es ist ein Faszinosum, Umstände zu untersuchen, die gegen Ende einer Epoche zu Bedeutungsverlust und Aufgabe vieler Dinge führen. Man kann es in einem erweiterten Sinne auch als das Ende von Dingen sehen, die eine bisherige Epoche geprägt haben. Ihre heidnischen Protagonisten mussten mehr oder weniger freiwillig die »Bühne« verlassen, um Raum für das Neue zu schaffen. Nur die Regie verblieb auf ihr, wo sie weiterhin die Leitung der Handlung behielt – jetzt auch unter den veränderten Gegebenheiten der Gegenwart mit neuen christlichen Protagonisten.

Prediger verkündeten den Gläubigen das Wort und den Willen Gottes in Homilien und Lehrschriften, die zu einem großen Teil überliefert sind. Dadurch wissen wir von dem Bild der Welt und des Jenseits, das sie den Menschen ihrer Zeit nahebrachten. Wir verfügen

jedoch nur eingeschränkt über Kenntnisse, wie detailgenau die Empfänger der Glaubensbotschaften deren Inhalt in ihre Lebensführung integrierten. Dies waren außerdem häufig Menschen, die erst in einem fortgeschrittenen Lebensalter zum Glauben fanden. Hatten diese neuen Gläubigen all ihre paganen Denkmuster abgelegt bzw. überwunden? Die Frage ist schwierig zu beantworten, denn im Allgemeinen verfügten Laien über keine Stimme, mit der sie ihre Denkweise in der Öffentlichkeit verbreiten konnten.

Ein seltener Glücksfall, der geradezu eine Ausnahme dieser Situation wiedergibt, ist die in dieser Arbeit untersuchte bronzene Gürtelschnalle des 6. Jahrhunderts. Auf dem kunsthandwerklich eher anspruchslosen Objekt wird mit einer Bildgravur und der Inschrift die heterogene Glaubenswelt Galliens am Übergang vom Polytheismus zum Christentum vor Augen geführt und im Sinngehalt greifbar.

Ich möchte mich bei allen bedanken, die mir bei meiner Arbeit Rat und Unterstützung zukommen ließen. Dies vor allem meinem Betreuer Professor Sebastian Ristow, aber auch Herrn Professor Eckhard Deschler-Erb und Herrn Professor Karl Ubl. Mein besonderer Dank gilt auch den Wissenschaftlern, die mir zu Fragen ihres Fachgebiets bereitwillig Auskunft erteilten. Wenn sie hier auch nicht namentlich aufgeführt sind, bin ich dem doch an den betreffenden Textstellen in den Fußnoten nachgekommen.

Köln, im September 2019

Axel Weber

## I. Einführung und Vorgehensweise

Die Untersuchung hat zum Ziel, die heidnischen Kontinuitäten im frühen Christentum Galliens aufzuzeigen und Gründe ihrer Persistenz zu benennen, die eine Basis für die heidnischen Reminiszenzen in den unterschiedlichen sozialen und ethnischen Gruppen bildete. Divergierende Erscheinungsformen hängen dabei von räumlich-historischen Vorbedingungen ab, sowie von Prämissen der paganen Ursprungssituation. Einleitend wird die Ausgangslage des Christentums im Westen mit dem Focus auf Gallien dargestellt, denn erst mit seiner flächendeckenden Annahme ergibt sich ein Kontrasthintergrund heidnischer Devianzen.

Für die Ausbreitung des neuen Glaubens in Zentraleuropa ist der religiös-politische, wie der soziale Status innerhalb der Völkerschaften im 5. und 6. Jahrhundert an der Wende der Spätantike zum Frühmittelalter von besonderer Bedeutung. Diese Zeit prägte nicht nur der religiöse Gegensatz zu den heidnischen Invasoren aus dem Rhein-Donauraum, auch der Antagonismus gallorömischer Katholiken mit den Arianern war von erheblicher Relevanz, bekannte sich doch die Mehrzahl der germanischen Eroberer in ihren mittel- und südgalischen *regna* zur homöischen Form des Glaubens.<sup>1</sup> Wenn auch im beiderseitigen Umgang eine klare Linie gezogen war, ist doch gelegentlich Zurückhaltung zu beobachten, die auf eine behutsamere Interaktion der arianisch-germanischen mit der katholisch-römischen Führungsschicht schließen lässt.

In der religiös unruhigen Epoche des Übergangs wechselten mitunter geschlossene Gentilverbände mit ihrer Führungsschicht das Glaubensbekenntnis, so dass man mit Alexander Demandt sagen kann: ‚Das Christentum wurde jeweils dann zur herrschenden Lehre, wenn es zur Lehre der Herrschenden geworden war‘.<sup>2</sup> Ob sich dieser Vorgang immer geschlossen nach dem Vorbild der Herrschenden vollzog, oder ob dabei auch individuelle oder lokale Sondergestaltungen hingenommen wurden, ist den Quellen oft nur schwer zu entnehmen. In der historischen Anthropologie ist es jedenfalls ein immer wiederkehrendes Phänomen, dass sowohl Individuen als auch Gruppen bei einer situativen Veränderung der äußeren Lebensumstände, gewachsene und damit vertraute Formen bisheriger Struk-

---

<sup>1</sup> LÖHR 1986.

<sup>2</sup> DEMANDT 2007, 507f.

turen nach Möglichkeit beibehalten oder zumindest anpassen wollen. Im religiösen Bereich sind das überkommene Riten und Gebräuche der alten Glaubenswelt, die entweder transformiert werden oder eine Assimilation an die neue Religion erkennen lassen. Es ist eine interessante Aufgabe einen Abgleich der inneren Gegebenheiten dieses Phänomens mit den äußeren Lebensumständen vorzunehmen, wie auch die auftretenden Divergenzen und ihre unterschiedlichen Zusammenhänge aufzuzeigen.

Ein auf den ersten Blick unspektakuläres archäologisches Objekt ist die bronzene Gürtelschnalle des Landelinus aus dem 6. Jahrhundert. Es handelt sich um einen Zufallsfund, der 1971 bei Bauarbeiten in Ladoix-Serrigny gemacht wurde, einem Ort im zentralen Weinbaugebiet Burgunds. Das aussagekräftige Bildnis auf der Schlossplatte und die vierzeilige Inschrift geben bei näherer Betrachtung die Bedeutung dieses außergewöhnlichen Fundes zu erkennen, für das bislang kein direkter Vergleich vorliegt.<sup>3</sup> Das Schnallenbildnis und der Inschrifttext lassen zum einen Zusammenhänge der frühen Glaubenswelt, nicht nur Galliens, erkennen, zum anderen aber auch einen Nachhall polytheistischer Kultausübung, die auch noch im 6. Jahrhundert im als christianisiert geltenden Südgallien praktiziert wurde. Nicht wenige Aussagen der in den Kapiteln II und III behandelten Themen werden in Bildnis und Inschrift der Landelinus-Schnalle greifbar, so dass man davon sprechen könnte, sie »mündeten« geradezu in ihr. Es ist ein Ziel der Arbeit, die *sui generis* Aussagen der Schnalle zu analysieren und die Vorstellungswelt der Zeitgenossen zu hinterfragen.

Als einem beredten Zeugnis der Epoche des Übergangs von der paganen Spätantike zum frühmittelalterlichen Christentum Galliens hat die Schnalle in Fachkreisen beträchtliches Interesse ausgelöst, wie die bisher erschienenen Veröffentlichungen erkennen lassen. Die vorliegende Arbeit wird, so ist zu hoffen, zur Lösung einiger noch ungeklärter Fragen einen Beitrag leisten.

---

<sup>3</sup> GEARY 1980, 111–118.



## II. Die Ausgangslage

### II. 1. DIE LAGE IM REICH

Im Römischen Reich der Spätantike stand die Ausbreitung des Christentums in einem engen Bezug zu den gesellschaftspolitischen Gegebenheiten. Sie schufen erst die Voraussetzungen für die stetig wachsende Zahl der Glaubensbekenner. Die Menschen der Spätantike lebten in einer Epoche des zunehmenden Bewusstseins der sich verändernden Lebensverhältnisse, die wir heute als Wende einordnen, verunsicherte Zeitzeugen aber als Endzeit empfanden. Sowohl private als auch öffentliche Abläufe, bisher als regelhaft und statisch angesehen, wurden mittlerweile als prekär wahrgenommen, in Frage gestellt oder gar in Zweifel gezogen. Äußerliche Auslöser für diese Veränderungen waren vor allem die bedrohlichen Entwicklungen an den zunehmend unsicher werdenden Außengrenzen des Imperiums. Immer häufiger drangen feindliche Heere bis in das Reichsinnere vor, durchzogen marodierend und Chaos verbreitend die Provinzen, was schließlich dazu führte, dass Territorien an der Rhein- und Donaugrenze aufgegeben werden mussten, oder wie in Gallien, wo sich die siegreichen Invasoren dauerhaft niederließen.<sup>4</sup>

Im Inneren des Reiches führte dies wiederum zu wirtschaftlichen und sozialen Verwerfungen. Die Verknappung der staatlichen Ressourcen hatte eine immer schwieriger werdende Gegenwehr zur Folge. Der Staat geriet in nachseverischer Zeit in eine Krise, als die vielen Kriegsschauplätze in den Grenzgebieten eine häufigere Präsenz der Kaiser erforderlich machte. Da dies nicht überall und gleichzeitig möglich war, kam es nach militärischen Erfolgen örtlicher Befehlshaber immer wieder zu Usurpationen, bei denen mitunter gleich mehrere erfolgreiche Heerführer, gestützt auf ihr Heer, Anspruch auf die Macht und den Kaisertitel erhoben.<sup>5</sup> Kaiser, die bei eigenen militärischen Operationen erfolglos blieben und Niederlagen hinnehmen mussten, fielen in aller Regel den Anschlägen unfriedener Militärs zum Opfer.

Die Gesellschaftsstruktur nahm in dieser Zeit die immer ausgeprägtere Form einer Pyramide an: Über einer breiten Unterschicht aus Unfreien, der städtischen *plebs*, abhängigen

---

<sup>4</sup> HALSALL 2007; CASTRITIUS 2009, 281–294.

<sup>5</sup> Eutrop beschreibt z. B. die kritischen Verhältnisse im Reich mit den Worten: *Eutr. IX 9, 1: 'Iam desperatis rebus et deleto paene imperio Romano Postumus in Gallia, obscurissime natus, purpuram sumpsit et per annos decem ita imperavit'* – 'In dieser verzweifelten Lage des Staates, als das Römische Reich fast ausgelöscht war, nahm Postumus (259–268), ein Mann von dunkler Herkunft, in Gallien den Purpur und herrschte so zehn Jahre' (Übers. F. L. Müller); KÖNIG 1981; JOHNE 2008.

Handwerkern und Bauern standen Händler, Kaufleute und Grundbesitzer, die abhängig vom wirtschaftlichen Erfolg und der Größe des Grundbesitzes zur Spitze der Pyramide tendierten. Senatoren, Ritter, ranghohe Magistrate und Militärs rangierten am oberen Ende der Spitze, wobei das Heer nicht grundsätzlich in die soziale Ordnung eingebunden war. Als Instrument der Macht unterstand es direkt der Befehlsgewalt des Kaisers, durch einen Treueid auch zu seinem Schutz verpflichtet, den in seiner unmittelbaren Nähe die Leibgarde versah (*praetoriani, protectores domestici*). Der Kaiser wiederum suchte seine Stellung durch eine einvernehmliche Haltung gegenüber der Führung des Heeres und der Garde abzusichern. Dies gewann besondere Bedeutung, wenn auch noch dynastische Ziele verfolgt wurden; Sonderzuwendungen und Donative konnten hier erhöhten Zuspruch und Konsens schaffen. Damit wurden, wenn auch oft nur mit wechselndem Erfolg, Militärrevolten und Usurpationen unterbunden, sowie das chronische »Kaisermachen« der hofnahen Prätorianer.<sup>6</sup>

Im Verhältnis von Herrschern und Beherrschten hatte eine flachere Kommunikation und geringere gesellschaftliche Distanz eine Atmosphäre der Ungesicherheit zur Folge, die sich keineswegs auf den militärischen Bereich beschränkte. Zur Vorbeugung bzw. Vermeidung wurde Betonung auf die Sakralität des Herrschers gelegt, seine besondere Nähe zu den Göttern oder einem bestimmten Gott betont, die ihn über die Untertanen erheben und Distanz schaffen sollte. Hellenistische Vorbilder dieser Sakralisierung, insbesondere Alexander der Große, waren im frühen Prinzipat ebenso präsent und der erste römische Kaiser wurde gleichfalls in dieser Tradition wahrgenommen.<sup>7</sup> Der Princeps Augustus fühlte sich Apollo besonders verbunden und errichtete dem Gott einen Tempel in der *domus Augusti* auf dem Palatin, der 28 v. Chr. eingeweiht wurde.<sup>8</sup> Ikonographische Zeugnisse, die diese Ideologie mit propagandistischer Intention gezielt vermitteln, sind beispielsweise die um 10 n. Chr. entstandene Gemma Augustea und der Silberbecher von Boscoreale.<sup>9</sup> Auch während des späteren Prinzipats ist den Kaisern zur Betonung ihrer Autorität die Götternähe zuerkannt, bzw. von ihnen beansprucht worden. Sie erreichte zu Beginn der

---

<sup>6</sup> DURRY 1938; BINGHAM 2013.

<sup>7</sup> BERGMANN 1998.

<sup>8</sup> Cass. Dio LIII 1, 3; OPELT 1961, 44–57; CARETONI 1983.

<sup>9</sup> VON DEN HOFF/STROH/ZIMMERMANN 2014, Abb. 61, Abb. 62.

Spätantike ihre maximale Ausprägung mit der Tetrarchie Diocletians, wie es die Lobredner der *Panegyrici Latini* phantasievoll und wortreich verkündeten.<sup>10</sup>

## II. 2. IN DER TETRARCHIE

In der Reihe der Soldatenkaiser ist der Dalmatier Diocletian (*Gaius Aurelius Valerius Diocletianus*) 284 in Nicomedia vom Heer zum Kaiser ausgerufen worden. In den fünfzig Jahren zuvor war von über zwanzig Vorgängern nur ein einziger eines natürlichen Todes gestorben; von einigen Usurpatoren beschränkt sich die Überlieferung auf die Erwähnung des Namens in den Quellen. Bei fast allen handelte es sich um die von ihrem Heer ausgerufenen Befehlshaber, der Grund warum in der Reichskrise des 3. Jahrhunderts die Jahre zwischen 235 und 284/285 als „Zeit der Soldatenkaiser“ bezeichnet wird.<sup>11</sup> Nichts deutete anfänglich darauf hin, dass Diocletian in dieser Abfolge politischer Abenteurer eine Ausnahme sein sollte, doch er beschränkte neue Wege. Nach seinem Herrschaftsantritt setzte er 286 den loyalen Waffengefährten Maximian, nachdem er ihn im Jahr zuvor zum Caesar ernannt hatte, nun als Augustus im Westen ein. Er selbst behielt sich die Herrschaft im Osten vor, wobei kein Zweifel bestand, dass der Augustus Diocletian bei dieser Regelung die »höhere Autorität« (*potior auctoritas*) beanspruchte.

Zur Kaiserproklamation durch das Heer wäre anzumerken, dass sich dieser Brauch im Laufe der Zeit derart verfestigt hatte, dass in der Spätantike Bestrebungen zu erkennen sind, der *acclamatio* durch das Militär einen Rechtscharakter zuzusprechen, ähnlich dem der Volksversammlung in der Republik. Der Senator Q. Aurelius Symmachus bedient sich dieses Vergleichs 369 in einem Panegyricus auf Valentinian I. anlässlich der Quinquennalien des Kaisers. Er gebraucht für die Ausrufung des Kaisers durch das Heer Termini einer Wahlversammlung, wie *concilium* und *comitia*.<sup>12</sup> Die Euphemismen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich um einen Militärputsch handelte. Der spätantike Senat hatte weder die Macht noch die Mittel, um auf staatlicher Ebene Einfluss zu nehmen, und beließ es meist bei der rechtsstaatlichen Bemäntelung durch nachträgliche Anerkennung des neuen Kaisers, nicht zuletzt um das Gesicht zu wahren.

---

<sup>10</sup> *Paneg. Lat.* IV (10) 17, 1; X (2) 2, 1; X (2) 10, 1; XI (3) 2, 3-4; XII (9) 2, 4; 4, 1 u. 5; 13, 2; 22, 1; 25, 4. Zur Panegyrik allgemein, vgl. MAUSE 1994.

<sup>11</sup> Grundlegend jetzt JOHNE 2008; SOMMER 2010.

<sup>12</sup> *Symm. or.* I 8-9; KOLB 2001, 97.

Offensichtlich in zustimmender Absicht, eher beiläufig zum Aufzeigen einer Äquivalenz, verweist Hieronymus auf die Kaisererhebung durch das Heer. Er erkennt in dem Akt eine Übereinstimmung mit der Wahl eines Bischofs durch die Presbyter oder eines Archidiacons durch die Diakone.<sup>13</sup>

Mit Maximian nun in der Doppelherrschaft (Dyarchie), neutralisiert Diocletian nicht nur einen potentiellen Konkurrenten, er durchbricht damit auch eine unheilvolle Tradition: Wie bereits einleitend bemerkt, hatte in der Vergangenheit jede erfolgreiche Kaiserproklamation durch das Heer andere ehrgeizige Militärs dazu verleitet, bei der nächsten sich bietenden Gelegenheit ebenfalls ihr Glück herauszufordern. Im Ergebnis hatte diese Praxis eine blutige Spur in den fünfzig Jahren der Soldatenkaiser hinterlassen; jeden der neuen »Heerkönige« erwartete ein Los, das de facto einem Todesurteil gleichkam, da es ihnen weder gelang zukünftige Usurpationen zu unterbinden, noch ihr Herrschaftsgebiet ausreichend zu erweitern und damit zu konsolidieren. Jetzt in der Dyarchie jedoch, erst recht später in der Tetrarchie, hätte ein Putsch als externer Zugriff auf das breit aufgestellte und geschlossene Herrschaftssystem kaum noch Aussicht auf Erfolg gehabt. Erst interne Auseinandersetzungen zwischen den *Augusti* und *Caesares* in der Nachfolge Diocletians, führten schließlich zum Auseinanderbrechen der tetrarchischen Ordnung. Der Ausbau und die politische Struktur der Tetrarchie werden hier aber nicht weiter untersucht.<sup>14</sup>

Ein weiterer Aspekt der Herrschaft Diocletians war jedoch von Beginn an von Bedeutung: Die noch intensivere Kultbetonung der kaiserlichen Nähe zu den Göttern, die jetzt immer ausgeprägter die Form einer Götterangleichung annahm.

## II. 3. SAKRALISIERUNG DER HERRSCHER

Schon im frühen und mittleren Prinzipat war den Herrschern mit Statuen im öffentlichen Raum kultische Verehrung entgegengebracht worden, an denen man dem kaiserlichen Genius Opfer darbrachte und außerdem Tempel mit eigener Priesterschaft weihte. Nach dem Tode beschloss der Senat in der Regel die *Consecratio*, wodurch der Kaiser zu

---

<sup>13</sup> *Hier. epist.* 146, 1; KOLB 2001, 97.

<sup>14</sup> KORNEMANN 1930; SESTON 1946; VOLLMER 1991, 435–449; KOLB 1995, 21–31.

einem Vergöttlichten (*divus*) wurde und in den Kreis der Götter (*dei*) aufstieg.<sup>15</sup> Die Apotheose fand keineswegs mit dem Christentum ein Ende. Bei dem 518 verstorbenen oströmischen Kaiser Anastasius ist sie ein letztes Mal vollzogen worden, obwohl in dieser späten Zeit unter dem Divus-Titel offensichtlich nur noch ein Synonym für »verehrungswürdig« verstanden wurde.

Diocletian und Maximian nahmen 288 die Beinamen *Iovius* und *Herculius* an und erklären sich als 'von Göttern gezeugt und Erzeuger von Göttern' (*diis genitis et deorum creatoribus*).<sup>16</sup> Damit war die Grenze der Götterannäherung zu einer Götterangleichung überschritten. Sie konnten natürlich nicht vor ihren Untertanen als Götter auf Erden auftreten, die Namen Jupiter und Hercules erhob sie jedoch zu »jupiterhaften« bzw. »herculeshaften« Abkömmlingen dieser Gottheiten, deren Wirkungskraft (*numen*) auf sie übergegangen war, da sie ja von ihnen abstammen sollten. (Vgl. Kap. IV. 4. a) Der Panegyriker, der das 291 zum Geburtstage Maximians vortrug, kleidete es in die Worte, die beiden Kaiser würden den ‚väterlichen Göttern nacheifern, da sie der angeborene feurige Elan ihres göttlichen Wesens begeistert‘.<sup>17</sup> Er grenzte die genuine Befähigung allerdings zeitlich ein; sie sollte in einer Epiphanie erst mit dem *dies imperii*, dem Tag des Herrschaftsantritts der beiden Kaiser wirkungsmächtig geworden sein. Dies diente zur Erklärung der günstigen Entwicklung der Göttersöhne Diocletian und Maximian im Gegensatz zu dem Schicksal ihrer Vorgänger der Soldatenkaiserzeit. Deren Scheitern ließ sich im logischen Schluss mit der nicht vorhandenen göttlichen Befähigung begründen.

Der Historiker Aurelius Victor berichtet von Diocletian, er habe sich ‚offiziell ‘Herr’ nennen und anbeten und anrufen lassen wie einen Gott‘.<sup>18</sup> In der Forschung gibt es unterschiedliche Interpretationen zu dem Sachverhalt der Divinisierung.<sup>19</sup> Im 4. Jahrhundert bot der Rhetor Libanios von Antiochia immerhin eine konklusive Deutung: Von allen römischen Kaisern habe es Diocletian am besten verstanden, die Welt von den Göttern der Kaiser regieren zu lassen.<sup>20</sup>

---

<sup>15</sup> BICKERMANN 1929, 1–31; FEARS 1977.

<sup>16</sup> EHMIG/HAENSCH 2012, 84–86, Nr. 26; ILS 629; CIL III 710.

<sup>17</sup> *Paneg. Lat.* XI (3) 2, 4: ‚estrorum numinum [...] si quidem vos dis esse genitos et nominibus...‘ XI (3) 3, 8: ‚...sed parentes deos videamus imitari [...] vobis divinae mentis ardorem...‘; KOLB 2004, 30f.

<sup>18</sup> *Aur. Vict. Caes.* XXXIX 4: ‚dominum palam dici passus et adorari se appellarique uti deum‘ (Übers. M. Fuhrmann).

<sup>19</sup> Vgl. KOLB 1987, 88–114; CLAUSS 2001.

<sup>20</sup> *Lib. or.* IV 61, 5 (331 ed. FOERSTER); KOLB 2004, 30 passim.

Ähnlich will der neuplatonische Rhetor Themistios die Macht nicht nur als gottgegeben verstehen: Der Kaiser soll darüber hinaus ein Ebenbild Gottes sein, von diesem auf die Erde gesandt um dort für das Wohl der Menschen zu wirken.<sup>21</sup> In einer Rede vor Theodosius und dem Senat in Konstantinopel im Januar 381 äußerte Themistios seine Überzeugung, der Kaiser könne sich dann göttlich nennen lassen, wenn er mit Erfolg für den Frieden im Reich und das Wohlergehen aller (*salus communis*) Sorge trage.<sup>22</sup> Themistios war zwar kein Christ, bei der Vorstellung des Kaisers als irdischem Mensch und gleichzeitigem göttlichen Ebenbild bezog er sich inhaltlich auf das Alte Testament, wo es im 1. Buch Mose (Gen) 1. 27 heißt: ‚Gott schuf also den Menschen als sein Abbild‘.<sup>23</sup> Demnach sind alle Menschen Ebenbilder Gottes und der römische Kaiser hob sich nur dadurch hervor, dass er als Auserwählter ‚eine besonders große Prise göttlicher Substanz erhalten habe‘, wie es Frank Kolb formulierte.<sup>24</sup> Das von Diocletian geschaffene theokratische Herrschaftsprinzip hatte in einer modifizierten Form auch unter den *imperatores christianissimi* weiterhin Bestand.<sup>25</sup> Die »allerchristlichsten Kaiser« waren im Besitz des göttlichen *numen*, sie standen im Einklang mit Gott, in deren Auftrag sie die Macht im *imperium* ausübten.

## II. 4. EINE ANDERE HERRSCHAFTSIDEE: AMBROSIOUS VON MAILAND

### II. 4. A. KALLINIKON UND THESSALONIKE

Die Herrschaftsideologie der unmittelbaren Verbindung zwischen Kaiser und Gott endete mit Theodosius I., der hierüber mit dem durchsetzungsstarken Bischof Ambrosius von Mailand in einen Konflikt geriet.<sup>26</sup> Auslöser waren gewalttätige Ausschreitungen in Kallinikon am Euphrat, wo 388 auf Betreiben des örtlichen Bischofs eine wütende christliche Menge, vorwiegend Mönche, am jüdischen Fest der makkabäischen Brüder eine Syna-

---

<sup>21</sup> Als Ebenbilder der Götter auf der Erde wirkend, hatten sich auch die Tetrarchen geriert. Sie propagierten eine Theokratie und sahen im Christentum eine Störung des Systems. Seinen Anhängern unterstellten sie subversive Absichten der Staatsgefährdung; Auslöser der letzten großen Christenverfolgung 303 bis 311; KOLB 1988, 17–44; PORTMANN 1990; SCHWARTE 1994, 203–240.

<sup>22</sup> *Them. or.* XV 193d.

<sup>23</sup> VON RAD 1987.

<sup>24</sup> KOLB 2004, 27–37, 35f.

<sup>25</sup> GROSS-ALBENHAUSEN 1999, 113–119, 134f.

<sup>26</sup> BARCELÓ 2013.

goge niedergebrannt hatte. Der heidnische Rhetor Libanios (314–393) vermittelt eine Vorstellung vom Ausmaß der Zerstörung jüdischer und heidnischer Kultstätten, wie sie während der 380er Jahre in Teilen Syriens um sich griff:<sup>27</sup>

„Bewaffnet mit Stämmen, Steinen und Eisengerät greifen sie die Tempel an oder auch ohne all dies, mit Händen und Füßen. Dann werden diese Gebäude eine leichte Beute. Und obwohl sie die Dächer zerstören, die Mauern bis auf den Grund niederreißen, die Statuen stürzen und die Altäre umwerfen, müssen die Priester schweigen – oder sterben.“

Der Kaiser forderte die Bestrafung der Gewalttäter und verlangte vom Bischof den Wiederaufbau der Synagoge. Hier schaltete sich Einspruch erhebend Ambrosius ein, indem er erklärte, es stehe weltlicher Autorität nicht zu, in kirchliche Belange einzugreifen. Der Vorfall in Kallinikon sei eine Auseinandersetzung zwischen dem wahren Glauben und dem Judentum.<sup>28</sup> Hinter dem gerechten Anliegen der Kirche müssten Ordnung und Gesetze des Staates zurückstehen und folglich könne die Kirche auch keinen Einspruch oder gar Eingriff von außen hinnehmen.<sup>29</sup> Wenn Theodosius sich hier anmaße die Bestrafung von Christen zu fordern, die doch nur im Kampf um den wahren Glauben zur Gewalt gegriffen hatten, beziehe er Stellung gegen die Gebote der Kirche und in einem solchen Fall müsse der Bischof ihn von der Kommunion ausschließen.<sup>30</sup> Beweggrund des Handelns des machtbewussten Ambrosius war nicht hinzunehmen, dass die weltliche Macht gegen einen geistlichen Vertreter der Kirche, den Bischof von Kallinikon, einschritt. Nach seinem Verständnis des Jesus Wortes „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Lk 20:25; Mt 22:21) wollte Ambrosius den Anspruch der Kirche gegen die Staatsmacht abgrenzen.<sup>31</sup> Theodosius lenkte ein und widerrief seine Anordnung; die Täter gingen straf-frei aus.<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup> *Lib. or.* 30, 8; MACMULLEN 2008, 227–260; NESSELRATH 2011; CLAUSS 2015, 395.

<sup>28</sup> In einem Schreiben (*ep.* XL 18) stellte er zudem die Frage, wie christliche Soldaten reagierten, wenn sie für jüdische Interessen gegen Christen vorgehen sollten: „*Quomodo poterit nos Christus iuvare qui pro Iudaeis adversus Christum militamus?*“

<sup>29</sup> *Ambr. ep.* XL 6; Auf dieser Linie lag auch Hieronymus, der den Stadtpräfekten Roms ausdrücklich dafür lobte, ein Mithrasheiligtum zerstört und niedergebrannt zu haben: *Hier. ep.* 107, 2; KOEPF 1987; BELLEN 1994, 18; GROSS-AL BENHAUSEN 1999, 99–112; DASSMANN 2004; CLAUSS 2015, 392; KRITZINGER 2016, zu Ambrosius 76–78.

<sup>30</sup> Zu der Reaktion der weitgehend christianisierten Eliten Antiochias auf die Gewaltausbrüche vgl. LIEBESCHUETZ 2009, 441–470; WIEMER 2011, 159–185, 163.

<sup>31</sup> FÖGEN 1992, 72–84.

<sup>32</sup> ENSSLIN 1953, 67–73; GOTTER 2011, 133–158; Mit diesem religionspolitischen Taktieren handelte Theodosius gegen das Rechtsverständnis, das er wenige Jahre später in ein Gesetz fasste. CTh. XVI 8, 9 a. 393 regelte im Reich den Status der Juden: „*Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat*“ – „Es steht fest, dass kein Gesetz das jüdische Glaubensbekenntnis verbietet“. Interessant ist die Bezeichnung der jüdischen Religion als *secta*. Wie bald die liberale Einstellung endete, zeigt ein nur fünfzehn Jahre später erlassenes Gesetz, das in

Den Ausschlag gab jedoch ein weiterer Konflikt im Jahre 390. Bei einem Aufruhr in Thessalonike war der kaiserliche Heermeister Butheric, ein Gote, von Einwohnern der Stadt getötet worden. In einer Strafaktion, bekannt als Massaker von Thessalonike, sollen mehrere tausend Menschen von gotischen *foederati* niedergemetzelt worden sein.<sup>33</sup> In der Überlieferung bleibt unklar, ob es als spontaner Racheakt der Goten oder mit Duldung oder gar Billigung des Kaisers geschah, dem an einem guten Einvernehmen mit den gotischen Föderaten gelegen sein musste. Das grausame Geschehen löste große Anteilnahme in der Bevölkerung aus. Bischof Ambrosius machte den Kaiser dafür verantwortlich und verlangte öffentliche Buße, andernfalls müsse er Theodosius vom Messopfer ausschließen.

#### II. 4. B. NEUANFANG DURCH BUSSE

Nach einigem Zögern, aber einsichtig der ausweglosen Situation, erschien der Kaiser in der Mailänder Kathedrale im Bußgewand, beugte sein Knie und bezeugte so vor allen Anwesenden seine Demut – *humilitas*.<sup>34</sup> In der eigentlichen Wortbedeutung steht *humilis* für »niedrig, gering« und findet einen Ausdruck in der Bezeichnung *humiliores* für die Unterschicht der römischen Gesellschaft. Für Juden und Christen jedoch ist das demutvolle Sich-selber-erniedrigen ein Zeichen bedingungsloser Hingabe an Gott, immanent jedoch mit der Hoffnung, dass eintreffe, was Sprüche Salomos (Spr 29,23) verheißt: ‚Hochmut erniedrigt den Menschen, doch der Demütige kommt zu Ehren‘. *Humilis* beinhaltet aber auch eine pejorative Variante, für die Ammianus Marcellinus ein Beispiel liefert; wie er den Komparativ *humilior* gebraucht, meint es eine »übertriebene, affektiert zur Schau gestellte Demut«.<sup>35</sup>

Bei dem Bußakt in der Mailänder Kathedrale war es dem Bischof wichtig, den Kaiser nicht als grundsätzlich gedemütigt erscheinen zu lassen. So wie er hier mit der Proskynese auftrat, sollte bei den Anwesenden der Eindruck einer direkten Interaktion des bußfertigen Theodosius mit der göttlichen Gnade entstehen. Weitere Rückschlüsse aus der kaiserlichen

---

Donatisten, Häretikern und Juden eine »ansteckende Pest« diagnostiziert. CTh. XVI 5, 44 (Ravenna 24. 11. 408): ‚*Quae pestis cave contagione latius emanet ac profluat*‘. Hierzu NOETHLICH 1971; HOHEISEL 1978; zur anti-jüdischen Polemik vgl. KÜHNEWEG 1993, 151–153; STEMBERGER 2002, 203–214.

<sup>33</sup> Soz. hist. eccl. VII 25.

<sup>34</sup> DIHLE 1957, 735–778; Vgl. ZEMMRICH 2006.

<sup>35</sup> AMM. MARC. XXII 7, 1: ‚*humilior...visus est in officio pedibus gradiendo cum honoratis, laudabant alii, quidam ut affectatum et vile carpebant*‘; Ensslin 1923; BRANDT 1999, 227 m. Anm. 206.



Demutsgeste zu ziehen, musste vermieden werden. Es konnte nicht in Ambrosius Interesse liegen, die weltliche Autorität des Kaisers zu beschädigen oder gar in Frage zu stellen. Deshalb ging er auch in seiner 395 in Mailand gehaltenen Trauerrede anlässlich des Todes von Kaiser Theodosius, auf dessen Buße noch einmal dezidiert ein:<sup>36</sup>

„Eben darum, weil Kaiser Theodosius sich demütig erwies und, sobald die Sünde ihn angewandelt hatte um Verzeihung bat, kehrte seine Seele heim in ihre Ruhe“.

Als Folge werde Gott seine Gnade dem reuevollen Büsser auch nicht versagen:

„Denn treu ist Gott, er entzieht seinen Dienern nicht, was er ihnen einmal bereitet hat“.

Mit diesen Worten unterstreicht Ambrosius die unbeschadete kaiserliche Autorität, die durch die Demutsbekundung in der Mailänder Kathedrale keineswegs beeinträchtigt worden ist, doch musste jedem klar sein, dass der *episcopus* (sc. 'Aufseher') Ambrosius Auslöser eines Geschehens war, wie es bis zu diesem Tage noch kein Bischof dem höchsten Vertreter der weltlichen Macht zugemutet hatte.<sup>37</sup> Bisher stand der Herrscher in einer heiligen Verbindung zu Gott und wenn seine Taten ihn auszeichneten, konnte er sogar dessen Abbild auf Erden werden.<sup>38</sup> Um die himmlische Nähe des Theodosius zu demonstrieren hatte ein unbekannter Panegyriker sie in glänzende Worte gekleidet:<sup>39</sup>

„Von Osten stiegst du herauf, eine andere leuchtende Sonne, Theodosius, strahlst im Zenit so mild herunter auf die Menschen, und das Weltmeer liegt dir zu Füßen hinter den Weiten der Erde. Rings umher umfunkelt dich Glanz, Behelmt, und dein schimmerndes Pferd hältst du mühelos, Großmütiger, auch wenn es feurig schnaubt.“

Ambrosius rückte dies nun zurecht, er holte mit seiner Aktion den Kaiser »vom Himmel auf die Erde« zurück. Ähnliches forderte auch Johannes Chrysostomos, wenn er die Sakralität des Herrschers in Abrede stellte.<sup>40</sup> Der Kaiser sollte fortan nicht mehr *supra ecclesiam*, sondern *intra ecclesiam* in durchaus vollkommener irdischer Macht von »Gottes Gnaden« herrschen. *Dei Gratia* ist als Gottesgnadentum zum festen Bestandteil der Herrschaftsgeltung geworden, im Westen nach dem Untergang des Römischen Reiches durch das Mittelalter bis in neuere Zeit.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> *Ambr. obit. Theod.* 28 (Übers. J. E. Niederhuber); BIERMANN 1995.

<sup>37</sup> KRITZINGER 2016, zu Ambrosius 76–78.

<sup>38</sup> *Syn. De regno*, PG 66, 1069.

<sup>39</sup> *Anth. Gr.* 16, 65; Die Vorlage des Panegyrikers ist unübersehbar. Nahezu gleich hatte Eusebius in seiner Tricennalienrede zu Konstantin dem Großen formuliert: *Eus. laud. Const.* 3, 4. (Vgl. Kap. II.7.c)

<sup>40</sup> *Joh. Chrys. de Incomp.* 3, Sources Chrétiennes 28, 188–190; *Ambr., ep.* 74, 2, CSEL 82/3, p. 55; ALAND 1979, 60–246; GROSS-ALBENHAUSEN 1999, 165f.; KOLB 2001, 133.

<sup>41</sup> SCHLINKER/WILLOWEIT 1995, 917–919; ANTON 1999, 1592–1593.

## II. 4. C. DIE WELT DER ZWEI GEWALTEN

Zuvor hatte das Gottesgnadentum jedoch die Kirche zu ihrer Zweigewalten- oder Zwei-Schwerter-Lehre veranlasst, nach der Papst Gelasius I. (sed. 492–496) in eine weltliche (*regnum*) und eine geistliche Gewalt (*sacerdotium*) unterschied, die zusammen die christliche Welt lenken.<sup>42</sup> Wenn auch der herrscherlichen Gewalt auf Erden die höchste Stellung zukomme, so nehme doch das geistliche Amt vor dem Gericht Gottes den Vorrang ein, denn dort müsste es für die Könige Rechenschaft ablegen. Es ist unschwer zu erkennen, dass mit diesem Anspruch auch ein geistlicher Primat über die weltliche Herrschaft gefordert werden kann und entsprechend war die Reaktion, besonders von Kaiser Iustinian, der in seiner Person das „lebende Gesetz“ (νόμος ἔμψυχος – *lex animata*) im Sinne eines von Gott beseelten Rechts verkörpert sah und für sich beanspruchte, im göttlichen Auftrag zum Wohle seiner Untertanen zu herrschen.<sup>43</sup> Der Streit zog sich über Jahrhunderte hin und mündete schließlich im Investiturstreit, in dem Papst Gregor VII. (1073–1085) Anspruch auf den Supremat des Papsttums erhob.<sup>44</sup>

Das Geschehen in Mailand führte allen vor Augen, wie das Verhältnis von Kirche und Staat, aber auch der praktizierte Glaube im Laufe des 4. Jahrhunderts eine Veränderung erfuhr, man könnte sogar sagen, sich verschoben hatte.<sup>45</sup> Bereits 361 verkündeten Konstantius II. und Julian in einem Gesetz, was wohl vielen ihrer Zeitgenossen befremdlich erscheinen mochte:<sup>46</sup>

„Freude und Ruhm suchen Wir allzeit im Glauben, denn Wir wissen wohl, dass es für den Bestand Unseres Reiches mehr auf die Religionsausübung ankommt als auf Amtspflichten, Arbeit und Schweiß.“

Die Kaiser stellten den Glaubensvollzug über die Pflichten des Alltags in der Gewissheit, ihnen so leichter begegnen zu können. Das klingt nicht sehr praktikabel und lässt eher vermuten, dass es sich hier um eine Beschwörung des Gottesgnadentums handelt und damit um eine glaubensdidaktische Aussage propagandistischen Charakters. Der Neuplatoniker Plotin (205–270) sah diese Dinge realitätsbezogener: Ohne Arbeit und ohne Fleiß, nur mit der Religionsausübung, könne sich kein Erfolg einstellen. In den Enneaden macht er

---

<sup>42</sup> ENSSLIN 1955, 661ff.

<sup>43</sup> CJ. I 17 pr. vom 15. 12. 530; STEINWENTER 1946, 250–268; RUBIN 1960, 395f., Anm. 224; MARTENS 1994, 323–338; MARAVAL 2001, 421–461.

<sup>44</sup> GMELIN 1937; THIEL 1974, 349–358; GOEZ 1998, 725–726.

<sup>45</sup> GUIDOBALDI 1993, 53–65.

<sup>46</sup> CTh. XVI 2, 16; DEMANDT 2007, 493.

in einem Vergleich klar: ‚Die Scheuer bekommt voll, nicht wer betet, sondern wer das Land beackert‘.<sup>47</sup>

## II. 5. SPÄTES KAISERTUM UND FRÜHE KIRCHE

### II. 5. A. STAAT UND BÜRGER IN DER SPÄTANTIKE

Die weitere Entwicklung beider Institutionen, Kaisertum und Kirche, verlief divergent. Für die Kirche nahm sie einen überaus positiven Verlauf, da sich immer mehr Menschen dem Christentum zuwandten. Auch das Vermögen der Kirche war durch die stete Bereitschaft der Gläubigen zu Spenden und Stiftungen stark angewachsen. Es näherte sich zusehends den staatlichen Mitteln an, wodurch die kirchliche Einflussnahme immer ausgeprägter wurde. Konstantin hatte diesen Komplex gegenüber Bischöfen noch als »dasjenige, was außerhalb der Kirche liegt,« bezeichnet und behielt es seinem eigenen Dictum vor. Das gewachsene Leistungsvermögen machte sich auch darin bemerkbar, dass die christliche Gemeinschaft sich in zunehmendem Maße in die Lage versetzt sah, Kranke und Notleidende nach dem Gebot der Nächstenliebe zu unterstützen, was wiederum in den Gemeinden den Rückhalt stärkte und die Zustimmung der breiten Öffentlichkeit beförderte.

Das Kaisertum konnte eine solche positive Entwicklung nicht vorweisen. War Konstantin I. noch unumschränkter Herrscher im Gesamtreich und Wortführer im Bischofskollegium, wie sein Biograph Eusebius wiederholt vermerkte,<sup>48</sup> (vgl. Kap. II.6.d.) war das bei Theodosius I. am Ende des Jahrhunderts nicht mehr der Fall. Der Episkopat hatte seinen Einfluss in Staat und Gesellschaft immer weiter ausgebaut und die Kaiser mussten in ihren Entscheidungen die Haltung der Bischöfe einbeziehen, oder zumindest berücksichtigen.<sup>49</sup> Weltliche und geistliche Macht waren aufeinander angewiesen und daher kam bei der Konfliktvermeidung häufig zu tragfähigen Kompromissen. Die in der Tetrarchie postulierte Gottangleichung der Herrscher, die im Grunde, wenn auch in verdeckter Form noch bei Konstantin dem Großen vorhanden war, gehörte jetzt endgültig der Vergangenheit an. Die Kaiser fanden ganz allgemein in der Bevölkerung nicht mehr die Zustimmung, wie sie

---

<sup>47</sup> *Plot. enn.* 3, 2, 8: „οὐδὲ γὰρ κομίζεσθαι καρποὺς εὐχομένους ἀλλὰ γῆς ἐπιμελομένους“ (Übers. R. Harder); Fraglich ist, ob »ackern« auch in der Antike ein Synonym für »hart arbeiten« ist.

<sup>48</sup> BARNES 1981.

<sup>49</sup> HAENSCH 2007, 153–181.

häufig ihren Vorgängern in der Principatszeit und auch noch in der Tetrarchie entgegengebracht worden war. Ein entscheidender Faktor hierfür war vor allem die eskalierende Steuerbelastung zur Finanzierung der Militärausgaben.<sup>50</sup> Andauernde Kriege gegen äußere Feinde und innere Widersacher erforderten ein Ausmaß an finanziellen Mitteln, die immer schwieriger aufzubringen waren. Indirekte Steuern, wie die „niederer Dienste“ *munera sordida, extraordinaria* und *vilia* gaben den überlasteten Bürgern vollends das Gefühl in einem Zwangsstaat zu leben, der ihnen keine Mitsprache ließ und dem sie sich ausgeliefert fühlten. (Vgl. Kap. III.2.a) Auf der anderen Seite wurden sie Zeugen der um sich greifenden Korruption in der Verwaltung und im öffentlichen Leben, wie auch bei den vielen *honoratii*, die Mittel und Wege fanden sich der Steuerzahlung zu entziehen. Jeder rang in diesem System um seinen Vorteil und dies in der Regel auf Kosten Schwächerer. Leidtragende waren die unteren Schichten der Gesellschaft, denn der Hauptteil aller Lasten wurde ihnen aufgebürdet.

## II. 5. B. GELEBTER GLAUBE

Die christliche Botschaft konnte zur Lösung der Probleme und zur Linderung der Alltagslasten einen Weg aufzeigen. Paulus schrieb im Brief an die Galater: ‚Einer trage des Anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen‘ (Gal 6, 2). Was der Apostel das Gesetz nennt, hatte Jesus dargelegt: ‚Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan‘ (Mt 25, 40). In den Urgemeinden strebten die Christen eine Lebensführung nach dieser Maxime an, in der Gewissheit, durch den solidarischen Zusammenhalt *viribus unitis* den Anforderungen der immer komplexer werdenden Alltagswelt begegnen zu können und gleichzeitig in der Hoffnung durch die »Erfüllung des Gesetzes« göttliche Gnade zu erlangen.<sup>51</sup> Es war die Bereitschaft des Einzelnen gefordert, die Not seines Nächsten wahrzunehmen, selber oder in karitativer Gemeinschaft zu lindern und neuen Mut zu geben. Gewiss hielten sich auch Christen nicht von Zwist und Händeln frei, doch ist dies auf einer niedrigeren Ebene wahrgenommen worden. Im christlichen Glaubensbewusstsein bestand eine klare Auffassung darüber, was nach den Geboten rechtens war.

---

<sup>50</sup> GOFFART 1974.

<sup>51</sup> LEIPOLDT 1952; THEISSEN 1983.

Die Auslegung der Heiligen Schrift im »rechten Glauben« (ὀρθόδοξα, ὀρθόδοκεν) lag in den Händen der »allumfassenden« (καθολική) Kirche, deren Amtssprache zunächst die neutestamentliche Variante der griechischen *koine* war,<sup>52</sup> da das Christentum seinen Ursprung im hellenisierten Osten hatte. In Judäa war es die Sprache der ersten Judenchristen; die Evangelien sind in Griechisch verfasst.<sup>53</sup> Bei seiner Ausbreitung in den Westteil des Imperiums traf das Griechische in der römischen Bildungsschicht auf einen Personenkreis, dem es durch Literatur und Philosophie gleichfalls vertraut war. Hier führte der Einfluss der „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles<sup>54</sup> und vor allem Platons „Idee des Guten“ (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) im 3. Jahrhundert zum Neuplatonismus, der zwar nichts mit der christlichen Lehre gemein hat, nach Zeugnis patristischer Autoren aber doch Übereinstimmungen in der Aussage aufweist und daher nicht ohne Einfluss blieb.<sup>55</sup> Ein bekanntes Beispiel ist der vom Neuplatonismus geprägte griechische Philosoph und Christ Synesios von Kyrene, der 410 zum Bischof der Provinzhauptstadt Ptolemaïs im Nordosten des heutigen Libyen gewählt wurde.<sup>56</sup>

Im Verlauf der Kaiserzeit verlor Griechisch als ekklesiale Sprache im Westen an Bedeutung und wurde schließlich vom Lateinischen abgelöst.<sup>57</sup> Damasus, Bischof von Rom (sed. 366–384), veranlasste nach 382 den Kirchenvater Hieronymus zur Übersetzung der Bibel in ein zeitnahes Latein, bekannt unter dem späteren Namen *Vulgata*, das vom Volk (*vulgus*) verstanden wurde.<sup>58</sup> Sie ersetzte ältere Übersetzungen (*Vetus Latina*), die oft nur in Auszügen oder Fragmenten vorlagen.<sup>59</sup> Die Hieronymus Fassung setzte sich in einem fließenden Übergang durch, der oft auch räumlich bedingt sein konnte. Einen Hinweis auf den Zeitrahmen des Übergangs von Griechisch zu Latein gibt der Kirchenvater Augustin, der des Griechischen in einer einfachen Umgangssprache wohl noch mächtig war, zum Studium theologischer Schriften jedoch eine lateinische Übersetzung benötigte.<sup>60</sup>

<sup>52</sup> PORTER/PITTS 2013; ATHANASSIADI 2015, 189–207.

<sup>53</sup> HEUSS 2010, 479 nennt daher das Christentum eine griechische Religion.

<sup>54</sup> Überblick der Nikomachischen Ethik und ihrer Rezeption bei HÖFFE 2014.

<sup>55</sup> HARNACK 1916; HADOT 1971; FERBER 1989; GÖRGEMANNS 1994; HALFWASSEN 2004; HEINZMANN 2008, 28f.

<sup>56</sup> SENG/HOFFMANN 2012.

<sup>57</sup> SCHNEEMELCHER 1959, 55–67; CAMERON 1984, 42–58.

<sup>58</sup> SCIMMELPFENNIG 2009, 25; STEIN 2010, 12–17; STOTZ 2015<sup>3</sup>, 9.

<sup>59</sup> *Vetus Latina* 1949ff.

<sup>60</sup> ALTANER 1970, 149; BROWN 1982, 30.

## II. 6. ERSTE GOTTESHÄUSER UND SAKRALE EINRICHTUNGEN

### II. 6. A. HAUSKIRCHEN ALS VORLÄUFER

In der Verfolgungszeit standen die in der Gesellschaft segregierten Christen untereinander meist in engem Kontakt und versammelten sich zur Eucharistie in Privathäusern. Die oft von vermögenden Mitgliedern der Gemeinde zur Verfügung gestellten Häuser können daher, wenn auch nicht architektonisch so doch in ihrer Funktion, als Urform eines Kirchengebäudes angesehen werden.<sup>61</sup> Im Toleranzedikt des Galerius von 311 werden die christlichen »Versammlungsstätten« mit *loca* bezeichnet,<sup>62</sup> (Vgl. Kap. II.6.c) bei denen es sich vermutlich um Hauskirchen handelt, den Vorläufern von Kirchenbauten.

Die früheste nachgewiesene Hauskirche, durch ihre Wandmalereien eindeutig als solche identifiziert, ist in Dura Europos am Euphrat entdeckt worden.<sup>63</sup> Um 230 wurde dort ein zweihundert Jahre älteres Wohngebäude aus Lehmziegeln für diese Aufgabe umgestaltet. Es erhielt durch Zusammenlegung zweier Räume einen vergrößerten Gebetsraum mit Altarpodest und in einem kleineren Nebenraum ein Baptisterium, ausgestattet mit vier Säulen für den Baldachin.<sup>64</sup>

### II. 6. B. KATAKOMBEN

Die frühen Christen sahen in Gräbern Refugien der Toten, in denen sie ruhten, bis zur leiblichen Auferstehung am Tag des jüngsten Gerichts. Das setzte eine unversehrte Körperbestattung voraus, im Gegensatz zur bisherigen Kremation mit der Beisetzung in einer Urne.<sup>65</sup> Der Wandel des Begräbnisbrauchs setzte im 2. Jhdt. ein und beschränkte sich nicht nur auf Christen, auch Altgläubige gingen nun zur Körperbestattung über.

Die Inhumierung des ganzen Körpers benötigte allerdings mehr Raum als die Urnenbeisetzung und der Mehrbedarf an Bestattungsflächen machte sich besonders in der Metropole Rom bemerkbar, wo *extra muros* schon von jeher Mangel an Freiflächen für Gräber

---

<sup>61</sup> PETERSEN 1969, 264–272; KLAUCK 1981, 1–15; RORDORF 1993, 76–85.

<sup>62</sup> *Lact. mort. pers.* 34, 4.

<sup>63</sup> VON GERKAN 1964, 143–149; KRAELING 1967, 50–65.

<sup>64</sup> EFFENBERGER 1986, 87–89; MELL 2010; Die beschränkte Räumlichkeit des Baptisteriums lässt fragen, ob der Taufritus mit der *immersio*, dem Eintauchen in ein platzgreifendes Taufbecken erfolgte, oder doch eher mit der *infusio*, dem dreimaligen Überschütten des Täuflings mit Wasser.

<sup>65</sup> Nach Minucius Felix, »verwünschen sie [die Christen] Scheiterhaufen und verdammen die Feuerbestattung« - *Min. Fel.* 11, 4: »... execrantur rogos et damnant ignium sepulturas...«; KÖTTING 1983, Sp. 366–397.

bestand; entsprechend teuer war der Erwerb. Abhilfe konnte ein Ausweichen in subterrane Grabanlagen schaffen, was das römische Recht ermöglichte, denn Eigentum an Grund und Boden erstreckte sich auch in den Untergrund.<sup>66</sup> Das neue Bestattungssystem wurde Anfang des 3. Jahrhunderts eingeführt und blieb bis ins 5. Jahrhundert in Gebrauch. Sein Name »Katakombe« soll sich von dem Flurnamen »In der Senke« (κατά κύμβας) bei San Sebastiano ableiten.<sup>67</sup>

Katakomben liegen an den Ausfallstraßen vor der aurelianischen Mauer.<sup>68</sup> Neben den christlichen gab es ältere heidnische sowie jüdische Katakomben (Vigna Randanini, Porta Portese).<sup>69</sup> Im Allgemeinen erwarben Vertreter einer Glaubensgemeinschaft ein Grundstück und verteilten nach einer internen Übereinkunft die Begräbnisrechte an ihre Mitglieder. Bei christlichen Katakomben ist in der Regel davon auszugehen, dass vermögende Grundstückseigentümer (*patronus*), die meist selber Christen waren, anderen Mitgliedern der Gemeinde das Recht zur unterirdischen Einrichtung eines *coemeterium* einräumten. Beispielhaft ist hierfür die an der Via Appia Antica gelegene Calixtus-Katakombe, die erste christliche Gemeindekatakombe, benannt nach Calixtus, dem Bischof von Rom (217–222), der schon als Diakon mit der Einrichtung der Anlage befasst war.<sup>70</sup> Das Grundstück soll aus dem Besitz der *gens Caecilia* stammen; das bekannte Grabmonument der Caecilia Metella aus der 1. Hälfte des 1. Jhdt. v. Chr., eines Mitglieds dieser Familie, ist an der Via Appia Antica noch heute weitgehend erhalten.<sup>71</sup>

Das unterirdische Areal der Calixtus-Katakombe umfasst etwa 15 ha, setzt sich aus vier übereinanderliegenden Ebenen zusammen, die durch Treppen und Rampen miteinander verbunden sind.<sup>72</sup> Jede Ebene besteht aus Gängen und Kammern, sowie Schächten zur Beleuchtung und Belüftung. Form und Ausdehnung der unterirdischen Fläche richtete sich nach der oberirdischen Parzelle, sie ist praktisch ein Spiegelbild der Grundstücksgröße in jener Zeit. In Rom gibt es etwa 60 Katakomben oder katakombenähnliche Einrichtungen.

---

<sup>66</sup> STROBEL 1965, 91–100; BRANDENBURG 1984, 11–49; KASER 1978, 15–92; KASER/KNÜTTTEL/LOHSSE 2017, 117ff.

<sup>67</sup> ZIMMERMANN 2001, 117–127; DERS. 2002; RISTOW/FIOCCHI NICOLAI/VON HESBERG 2003, 342–422.

<sup>68</sup> TESTINI 1966; MOMMSEN 1976, 294–315; BODEL 1994, 1–133; DERS. 2008, 177–242; DEMANDT 2007, 430; SCHULTZE 2010.

<sup>69</sup> HERZOG 1861, 91–104; PARIBENI 1920, 143–155; LEON 1928, 299–314; RUTGERS 1990, 140–157; NOY 1998, 75–89.

<sup>70</sup> STYGER 1925/1926, 91–153.

<sup>71</sup> Zu frühen suburbanen Grabanlagen Roms EISNER 1986; FERRAUDI-GRUÉNAIS 2001. Zu den oberirdischen Anlagen PURCELL 1987, 25–41.

<sup>72</sup> BRANDENBURG 1994, 206–233.

Schmale Gänge mit Nebengängen sind das Grundmuster und haben im Ganzen eine ungefähre Länge von 170 km. In den Seitenwänden sind längsseits übereinander Nischengräber (*loculi*) eingebracht oder es wurden Bogengräber (*arcosolia*) angelegt; im Boden befinden sich ebenfalls Gräber (*formae*). Die einfachere Grabform sind die Nischengräber in den Gängen.

Es war das Anliegen von Bischof Calixtus, wie auch seiner Nachfolger im Amt, christlichen Familien der mittellosen römischen Unterschicht, die kaum genug besaßen um ihr Leben fristen zu können, solche *loculi* unentgeltlich zu überlassen und auch für die Kosten der Bestattung aufzukommen. Die ärmsten der Armen sahen sich außerstande die Mittel für eine angemessene Bestattung aufzubringen, wie es im Allgemeinen bereits den einfacheren Schichten der Bevölkerung durch die Mitgliedschaft in einem Grabverein möglich war. Die Toten der untersten Schicht wurden in *puticuli*, schachtähnlichen Massengräbern auf dem Esquilin »entsorgt«. In antiken Quellen werden diese menschenunwürdigen Depositionen wiederholt angesprochen. Horaz gibt die Größe des Geländes vor der Porta Esquilina im Osten Roms mit ‚tausend Fuß in der Breite und dreihundert in der Tiefe‘ an (*Sat.* 1, 8, 12), wo die ‚Gemeinschaftsgräber des elenden Volkes‘ (*Sat.* 1, 8, 10) lagen. Grabungen im Jahre 1876 brachten nach Angaben des Ausgräbers Rodolfo Lanciani hier meterdicke Schichten menschlicher und tierischer Skelettreste an den Tag.<sup>73</sup> In diesem Areal muss die Geruchsbelästigung zu jener Zeit ungeheuer gewesen sein und so sann man auf Abhilfe. Sie kam zustande durch Gaius Maecenas (um 70–8 v. Chr.), einem engen Vertrauten von Augustus, der das Gelände 42 v. Chr. erwarb und mit einer Erdschicht abdecken ließ. Auf der Erdaddeckung baute Maecenas eine prachtvolle Villa und legte die bekannten Gärten (*horti Maecennatis*) an. Horaz regte das zu der Betrachtung an: ‚Jetzt kann man auf des Esquilins gesunder Höhe wohnen, kann auf dem besonnten Wall wandeln, wo jüngst noch ein grausiges Feld mit bleichen Knochen einen traurigen Anblick bot‘ (*Sat.* 1, 8, 14–16).<sup>74</sup> Horazens unbefangene Reflektion des »grausigen Felds« setzte wohl eine robustere Mentalität voraus.

---

<sup>73</sup> LANCIANI 1890.

<sup>74</sup> Varro. *ling.* 5, 25; Strabo 5, 3, 7; Dion. Hal. 4, 13; Hor. *sat.* 1, 8, 10: ‚Hoc miserae plebi stabat commune sepulcrum...‘ – Hor. *sat.* 1, 8, 12: ‚Mille pedes in fronte, trecentos cippus in agrum.‘ – Hor. *sat.* 1, 8, 14–16: ‚Nunc licet Esquiliis habitare salubribus atque agere in aprico spatium, quo modo tristes albis informem spectabant ossibus agrum.‘; LANCIANI 1890, 64–67; SCOBIE 1986, 399–433, 416, 418; LAMPE 1989, 15.



Mehr als es Worte vermögen, offenbarten die Bischöfe Roms mit der Zuteilung von Grabstellen an das ‚beklagenswerte Volk‘ (*misera plebs*) Sorge um deren Seelenheil. Nun war auch den Unterprivilegierten eine Bestattung in Würde mit Grabruhe bis zum Jüngsten Tag ermöglicht worden. Die Haltung der Bischöfe verfehlte gewiss nicht ihre Wirkung in der Öffentlichkeit und leistete einen Beitrag zum Erstarken des noch jungen Christentums, das gerade in den unteren Schichten immer mehr Anhänger fand.<sup>75</sup>

Die soziale Gliederung der Gesellschaft gibt sich auch in den Katakomben zu erkennen. Für die Familiengräber der Oberschicht entstanden gesonderte mit Wandmalereien ausgestaltete Grabkammern (*cubicula*).<sup>76</sup> Die abgebildeten Personen, zumeist die hier Bestatteten, zeigen sich, der Örtlichkeit angemessen, in Orantenhaltung. Katakomben besaßen wegen der dort befindlichen Martyrergräber große Anziehungskraft. Der Besucherandrang führte zum Ausbau größerer, der Verehrung dienender Versammlungsräume; zahllose Graffiti und Inschriften geben hierüber Auskunft. In der Calixtus-Katakombe sind zwischen 235 und 283 neun römische und vier nordafrikanische Bischöfe beigesetzt worden. Ihre Gräber sind in einer separierten, »Papstgruft« genannten Krypta vereint.

Das Ende der Belegung von *extra muros* gelegenen Katakomben setzte 410 mit der Einnahme Roms durch die Westgoten ein, denn die Angreifer plünderten und verwüsteten die unterirdischen Grabanlagen. Aber auch im weiteren Verlauf des unruhigen 5. Jahrhunderts ist mit den ständigen Kriegszügen das Umland vor der Aurelianischen Mauer zunehmend unsicherer geworden und führte schließlich zur Aufgabe der Katakomben, wie auch oberirdischer Grabanlagen im städtischen Vorfeld. Die jetzt entstehenden oberirdischen Coemeterien zogen sich in den gesicherten Innenbereich der Stadtmauern zurück, wo im 5. Jahrhundert der starke Bevölkerungsrückgang der *cives intramurani* Freiraum für die benötigten Flächen der Grabanlagen schuf.<sup>77</sup> Vor allem sind es in Rom die frühchristlichen Umgangsbasiliken konstantinischer Zeit mit den Apostel- und Martyrergräbern, die Bestattungen *ad sanctos* wünschenswert machten und in ihrem Umfeld regelrechte Friedhöfe entstehen ließen. (Vgl. Kap. II. 8. b)

---

<sup>75</sup> VOLP 2002.65

<sup>76</sup> BISCONTI 1998, 71–145.

<sup>77</sup> MENEGHINI/SANTANGELI VALENZANI 1995, 283–290.

## II. 6. C. DER WANDEL

Anfang des Jahres 250 erließ Kaiser Decius sein bekanntes Opfergebot.<sup>78</sup> Mit der Weigerung der meisten Christen diesem Folge zu leisten, wurden sie zu öffentlichen Glaubensbekennern und viele zu Märtyrern.<sup>79</sup> Auch unter Decius' Nachfolgern blieben sie oftmals erhöhtem Druck und Verfolgungen ausgesetzt. Diocletian ordnete 303 die letzte reichsweite Christenverfolgung an,<sup>80</sup> die nach seinem Rückzug 305 der Mitkaiser Galerius schließlich einstellte, mit der Einsicht, dass mit der Verfolgung gesteckte Ziele nicht zu erreichen waren.<sup>81</sup> Im April 311, nach Lactanz soll es nur wenige Tage vor seinem Tod gewesen sein,<sup>82</sup> erließ Galerius in Nicomedia ein Toleranzedikt, das dem Christentum den Status einer »erlaubten Religion« (*religio licita*) zuerkannte und den Christen immerhin die freie Ausübung ihres Glaubens gestattete.<sup>83</sup> Die Formulierung des Edikts lässt eine nach wie vor bestehende Reserviertheit gegenüber den Christen erkennen, die Galerius nun um des inneren Friedens willen zu tolerieren bereit war:<sup>84</sup>

„Da die meisten Christen auf ihrem inneren Vorsatz beharrten und wir sahen, dass sie weder den Göttern den gebührenden Dienst und die schuldige Verehrung erwiesen noch auch den Gott der Christen verehrten, so haben wir [...] unsere bereitwilligste Nachsicht auch auf die Christen ausdehnen zu müssen geglaubt, so dass sie von neuem Christen sein [*ut denuo sint Christiani*]<sup>85</sup> und ihre Versammlungsstätten wiederherstellen dürfen, jedoch so, dass sie nichts wider die öffentliche Ordnung unternehmen.“

Verlässliche Angaben über die Höhe des christlichen Bevölkerungsanteils im Gesamtreich zu dieser Zeit sind nicht überliefert. Seine volle Anerkennung erlangte das Christentum 313 mit der Mailänder Vereinbarung von Konstantin und Licinius.<sup>86</sup> Die Institution Kirche unterlag damit dem *ius publicum*, war im juristischen Sinne rechtsfähig und fortan in der Lage, Geldvermögen und Grundbesitz aus Stiftungen entgegenzunehmen, was sie in die Lage versetzte eine Infrastruktur aufzubauen. Vordringliche Aufgabe war jedoch der Bau von Kirchen für die wachsende Zahl der Gläubigen. Auch Konstantin, Förderer des Christentums seit seinem Sieg über Maxentius 312 an der Milvischen Brücke, zeigte sich in Rom

---

<sup>78</sup> KNIPFLING 1923, 345–390; BARNES 1968, 32–50; POHLSANDER 1986, 1826–1842; RIVES 1999, 135–154; BLECKMANN 2006, 37–56.

<sup>79</sup> SELINGER 1994; BLECKMANN 2006; CLAUSS 2015, 108ff.

<sup>80</sup> STADE 1926.

<sup>81</sup> VOGT 1954, 1192–1204; Bratož 2004, 115–140.

<sup>82</sup> *Lact. mort. pers.* 45

<sup>83</sup> HERRMANN-OTTO 2012, 15–40.

<sup>84</sup> *Lact. mort. pers.* 34, 4 (Übers. A. Hartl). Die Formulierung »noch auch den Gott der Christen verehrten« ist eine dialektische Verklausulierung bisheriger Unterdrückung der christlichen Religion; DAHLHEIM 1989, 134.

<sup>85</sup> Hierzu vgl. OTTO 1969, 27–30; CLAUSS 2015, 303f.

<sup>86</sup> GIRARDET 2013, 171–191; Vgl. hierzu auch BARCELÓ 1988, 76–94.

als großzügiger Kirchenstifter.<sup>87</sup> Die älteste unter ihnen ist die zwischen 312 und 316 erbaute »Basilica Constantiniana«, die heutige San Giovanni in Laterano.<sup>88</sup> Konstantin erklärte sie zum Geschenk an den Bischof von Rom und so wurde der eindrucksvolle Bau – *omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput* – die Bischofskirche Roms. Sie unterstrich die herausgehobene Stellung des römischen Bischofs, der in der Kirche als Hüter der Apostelgräber von Petrus und Paulus ohnehin eine Sonderstellung einnahm und Anspruch auf den Primat unter den Bischöfen des Reiches erhob.<sup>89</sup> Dabei ist aber nicht zu übersehen, dass Konstantin die neu entstandene Lateranbasilika zunächst nach sich selber benannte – *Basilica Constantiniana*.<sup>90</sup> Die Motivation lag in der Ortswahl des Kirchenbaus. Auf dem Areal stand noch wenige Jahre zuvor der Palast des besiegten Maxentius und die Kaserne seiner berittenen Leibgarde, den *equites singulares*.<sup>91</sup> Konstantin ließ die Gebäude schleifen und errichtete hier »seine« Basilika; es sollte ein Zeichen des ihm von Christus zuerkannten Triumphes über den Tyrannen Maxentius sein. Dieses Zeichen eines religiös überformten und damit auf einer sakralen Ebene stehenden Triumphs hatte eine Parallele im spätrepublikanischen Rom. Im Jahre 58 v. Chr. trieb der Volkstribun Clodius seinen politischen Gegner Cicero in die Verbannung. Er ließ dessen Villa auf dem Palatin niederreißen und an dieser Stelle, so überliefert es Plutarch, eine Kultstätte der Freiheitsgöttin Libertas einrichten (ναὸς Ἐλευθερίας), mit dem Ziel, den Sieg im politischen Machtkampf in eine höhere Sphäre zu erheben.<sup>92</sup>

Eine andere bedeutende Stiftung Konstantins in Rom ist die fünfschiffige Peterskirche auf vormaligem Grundeigentum der Vaticani, die er 324 über dem, wenn auch nicht genauer zu lokalisierenden Petrusgrab erbauen ließ; mit einer Länge von 120 m ist sie der größte Kirchenbau Konstantins in Rom.<sup>93</sup>

<sup>87</sup> Zur Religionspolitik Konstantins und Maxentius vgl. SCHÖNEBECK 1967; ALFÖLDI 1969; KRAUTHEIMER e. a. 1937–1977; KÄHLER 1972; CORBETT/FRAZER 1980; BARNES 1985, 371–391; LEEB 1992; BRANDENBURG 1979; DERS. 1992, 27–58; RITTER 1996, 251–268.

<sup>88</sup> WARD-PERKINS 1954, 69–90, 84f.; KRAUTHEIMER 1969, 237–254, 250; SANTA MARIA SCRINARI 1991–1997.

<sup>89</sup> Die bedeutendsten Kirchengründungen im Westen sind erfasst im *Lib. pontif. I*, 276–285 (III. Loci), ed. DUCHESNE, VOGEL; KIRSCHBAUM 1974; GEERTMAN 1975, 143ff.; PIETRI 1976, 3ff.

<sup>90</sup> Den Namen überliefert ebenfalls das *Liber Pontificalis: Lib. Pontif. I*, 172. 7, ed. DUCHESNE, VOGEL.

<sup>91</sup> CAMPBELL 1998.

<sup>92</sup> PLUT. CIC. 33; CASS. DIO XXXVIII, 17, 6.

<sup>93</sup> KLAUSER 1956; ARBEITER 1988; Zu Petrus Anwesenheit in Rom und dem Grabungsbefund unter der Peterskirche vgl. ALAND 1957, 497–516; GNILKA 2002, 9–18; ZWIERLEIN 2010; Zur nichtchristlichen Nekropole vgl. MIELSCH/VON HESBERG 1995.

Der Kaiser zeigte generell bei seinen Kirchenstiftungen eine propagandistisch ausgestaltete Präsentation. Thron und Altar sollten sich in nachbarschaftlicher Nähe zueinander befinden und damit bezeugen, dass Herrschaft und Kirche einander bedingen.<sup>94</sup> Konstantin trat mit den Kirchenstiftungen, aber auch mit Zuwendungen an den Klerus als Förderer des Glaubens auf. Er wollte als Helfer der himmlischen Macht auf Erden gesehen werden, die im Gegenzug durch Christus dem auserwählten Kaiser Förderung und Schutz gewährte.<sup>95</sup> In Residenzstädten des Reiches, wie Rom, Konstantinopel, Nikomedia oder Trier ist dieser Topos nachzuverfolgen. In Trier befand sich die konstantinische Kirchenbasilika am Nordrand des Palastbezirks; für sie musste sogar ein Teil der Wohnbebauung weichen.<sup>96</sup> Wie sehr sich Konstantin mit seinem Weltbild von Thron und Altar, von Herrschaft und Glauben identifizierte, zeigt sich schon darin, dass er für seine Grablege in Konstantinopel ein eigene Basilika errichten ließ.<sup>97</sup> Für die der Kirche erwiesenen Wohltaten enthielt er sich weitestgehend, Auflagen oder Bedingungen mit ihnen zu verknüpfen. Anerkennung und Zustimmung, die ihm aus dem Episkopat entgegengebracht wurden, verliehen Konstantin bald ein fast sakrales Ansehen. Bekanntester Vertreter seiner Bewunderer war Bischof Eusebius von Caesarea, der zu jedem Anlass Lob anstimmte und dies so auch in seiner »Lebensbeschreibung Konstantins« festhielt.<sup>98</sup>

Unter Konstantin dem Großen zählte, wie unter allen Kaisern zuvor, der Bestand des Reiches, Abwehr äußerer Feinde, Wahrung von Ruhe, Ordnung und Gerechtigkeit im Innern zu den vordringlichen Aufgaben. Unter der Obhut der Bischöfe standen die Vermittlung der christlichen Botschaft und ihrer Ausbreitung, Bekämpfung von Häresien sowie die Überwindung des alten Götterglaubens. Zur Erreichung dieser Ziele erhielten sie den Schutz und die Förderung des Kaisers.<sup>99</sup> Diese Aufgabenteilung wird von Eusebius wiederholt angesprochen, so zum Beispiel mit dem Zitat der Worte Konstantins, die er bei einem Gastmahl an die anwesenden Bischöfe richtete:<sup>100</sup>

<sup>94</sup> ARMSTRONG 1967, 3–17; KRAUTHEIMER 1983, 50.

<sup>95</sup> GROSS-ALBENHAUSEN 1996, 171–185.

<sup>96</sup> KEMPF 1980, 112–116; W. WEBER 1989, 147–155; FAUST 2008, 44f.

<sup>97</sup> HEISENBERG 1908; KRAUTHEIMER 1988, 81–90; MANGO 1990, 51 – 62; LEEB 1992, 81 Anm. 65; SPECK 1995, 143–173; REBENICH 2000, 300–324.

<sup>98</sup> BARNES 1977, 341–345; WINKELMANN 1991; CAMERON/HALL 1999.

<sup>99</sup> LIEU 1998; DEMANDT/ENGEMANN 2007; HERRMANN-OTTO 2009; CLAUS 2009.

<sup>100</sup> *Eus. V. C. IV*, 24 (Übers. J. M. Pfäffisch); STRAUB 1964, 111; KÖNIG 2008, 165 Anm. 24.

„Ihr seid von Gott zu Bischöfen dessen bestellt, was innerhalb des Bereiches der Kirche liegt, ich aber wohl zum Bischof dessen, was außerhalb desselben liegt.“

Konstantin bezeichnet sich ebenfalls als Bischof und apostrophiert die Bischöfe daher als »geliebte Mitbrüder«,<sup>101</sup> doch ist dies nicht im Sinne von „Amtsbrüdern“ aufzufassen. Konstantin nimmt für sich die Funktion des „Aufsehers“ (*episcopus*) über profane Amtsbelange in Anspruch, also den Dingen, die er als außerhalb der bischöflichen Verantwortung definiert und so mit seinem Machtanspruch eingrenzt, damit natürlich auch die Handlungsfreiheit seiner „Kollegen“. Zum Verständnis seines herrscherlichen Anspruchs hatte Konstantin in einem Schreiben an die östlichen Provinzen verlauten lassen:<sup>102</sup>

„Meinen Dienst hat Gott gewollt und zur Ausführung seines Entschlusses für geeignet erachtet [...] damit das Menschengeschlecht, durch meine Vermittlung belehrt, zum Dienste des heiligsten Gesetzes zurückkehre und zugleich der seligste Glaube unter der mächtigen Leitung des Höchsten sich ausbreite.“

Der Kaiser sieht folglich seine Position nicht nur über der Kirche im Reich (*super ecclesiam*), er beansprucht darüber hinaus die Ausbreitung des Glaubens für das ganze »Menschengeschlecht« zu befördern. Unter diesen Umständen ist es einsichtig, dass die Bischöfe sich anfänglich als Erfüllungsgehilfen empfinden mussten und gegenüber der kaiserlichen Autorität wie *subiecti* verhielten. Als Konstantin 325 das Konzil von Nicäa einberief,<sup>103</sup> leitete er die Versammlung, inmitten der Bischöfe auf einem goldenen Thron sitzend; Eusebius

---

<sup>101</sup> *Eus. V. C. II, 46; III, 52* (übers. J. M. Pfäffisch); KRAFT 1955, 28ff.; DERS. 1957, 32–42; DRAKE 2000.

<sup>102</sup> *Eus. V. C. II, 28* (Übers. J. M. Pfäffisch); EHRHARDT 1974, 388–456; KOLB 2001, 86–89; GIRARDET 2010.

<sup>103</sup> Nach *Eus. V. C. III, 8* fanden sich über 250 Bischöfe ein, von denen die meisten mit dem *cursus publicus* anreisten. Das Nutzungsrecht der Staatspost war ihnen dafür von Konstantin (*V. C. III, 6*) zugestanden worden, dass später Konstantius II. den Bischöfen ebenfalls einräumte. *Amm. Marc. XXI 16, 18* bemerkt dazu, dieser Kaiser habe derart häufig Bischöfe zu Synoden einberufen, dass der *cursus publicus* vollkommen überlastet an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit gestoßen sei. SZIDAT 1996, 231 (21.16.18) sieht darin eine „eindeutige Übertreibung“ Ammians, der Konstantius II. vorwirft, er habe mit den ständigen Einbestellungen seine eigenen Kirchenziele durchsetzen wollen. In Wirklichkeit seien „zwischen 337–361 nur zweimal Bischöfe über lange Distanzen zu Konzilien gereist“. [Es kamen etwa 170 a. 343 nach Serdica, über 400 aus dem Westen a. 359 nach Ariminum und 160 aus dem Osten nach Seleucia]. KOLB 1997, 246 allgemein zum *cursus pulicus* und dezidiert DIES. 2000, 89ff. weist jedoch zurecht daraufhin, dass die Bischöfe in Begleitung von Helfern reisten, deren genaue Anzahl man leider nicht kenne — Sie müssen zahlreich gewesen sein, denn Eusebius (*V. C. III, 8*) äußert über die Teilnehmer des Konzils von Nicaea: „...die Zahl der Priester, Diakone und Akolythen und zahlreicher anderer, die ihnen [den Bischöfen] folgten, war ganz unermesslich.“ (Übers. J. M. Pfäffisch). Ammians Kommentar zur Überlastung des *cursus publicus* erscheint daher nicht unbegründet; Vgl. ferner BRANDT 1999, 29.

nennt ihn in seinem Bericht einen »goldenen Sessel«.<sup>104</sup> Er gestattete den Bischöfen ebenfalls zu sitzen, wozu nach dem Hofzeremoniell sonst nur Mitregenten berechtigt waren. Das Wort konnte derjenige ergreifen, dem es der Kaiser zuvor erteilt hatte.

Bei einem Herrscher, der selber von sich behauptete, ein »apostelgleicher Kaiser« zu sein,<sup>105</sup> werden Bestrebungen verständlich, der flavischen (konstantinischen) Familie ebenfalls ein Kultheiligtum zu errichten. Die Stadt Hispellum in Umbrien wandte sich mit einem solchen Anliegen an Konstantin, dem er unter der Auflage stattgab,

„dass in ihrer Mitte [der Stadt] auch ein Tempel für das flavische, das heißt unser Geschlecht, wie Ihr es wünscht, von großartiger Wirkung vollendet wird, wünschen wir. Dabei wird die Bestimmung vorgeschrieben, dass der Tempel, der unserem Namen geweiht ist, nicht durch betrügerische Verbrechen irgendeines Aberglaubens übel befleckt wird.“<sup>106</sup>

Der »Aberglaube« (*superstitio*) umschreibt das bisher übliche Opfer für den Kaisergenius. Es wäre zu erwarten, dass damit auch die Ikonodulie der Kaiserbildnisse in Gotteshäusern auf Dauer zum Erliegen kam, doch ein Gesetz von 425 verbot erneut die *adoratio* von Kaiserstatuen, woraus zu entnehmen ist, dass sich die Verehrung zumindest in der Volksfrömmigkeit erhalten hatte.<sup>107</sup> Auch späterhin sollen in Kirchen noch Herrscherbildnisse aufgestellt worden sein, vermutlich duldete die Kirche die alte Tradition aus politischer Rücksichtnahme gegenüber dem Kaiserhaus.<sup>108</sup>

Konstantins Nachfolger traten ebenfalls als Bauherren in Erscheinung, wie die drei regierenden Kaiser Theodosius I., Valentinian II. und Arcadius mit der 386 begonnenen und unter Honorius fertiggestellten Patriarchalbasilika für den Apostel Paulus (Sao Paulo fuori le Mura). Nach der Überlieferung soll sich hier, vor den Mauern der Stadt, zwischen der

---

<sup>104</sup> Eus. V. C. III, 10; Zu Konstantins Thron vgl. Reversdarstellungen auf dem Multiplum RIC VII 44 (Konstantinopel 330), Æ Medaillon RIC VII 280 (Rom 326) mit erhöhter Rückenlehne, Armlehnen und Suppedaneum; der Thron soll sich nach dem Bericht Konstantin VII. porphyrogennitos (*De Cer.* II 15, 5–7) noch im 10. Jahrhundert im kaiserlichen Palast der Hauptstadt befunden haben. In dieser Ausgestaltung ist er zum Grundmuster aller Herrscherthronen bis in neuere Zeit geworden; vgl. auch STOMMEL 1958, 52–78; VOGT 1967; KOLB 2001, 80 mit Anm. 226.

<sup>105</sup> Zon. 13, 4, 20: ἀπόστολος αὐτοχράτωρ’.

<sup>106</sup> ILS 705=CIL XI 5265: „in cuius gremio aedem quoque Flaviae, hoc est nostrae gentis, ut desideratis, magnifico opere perfici volumus, ea observatione perscripta, ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiose superstitionis fraudibus polluantur“; Die permissive Haltung des Kaisers in Eigenbelangen zeigt sich auch, als er um 335 den Bürgern Hispellums Gladiatorenspiele zu Ehren des Kaiserhauses zugesteht, obschon er 325 diese blutigen Veranstaltungen untersagt hatte (CTh. XV 12, 1); DÖRRIES 1954, 209ff.; DECKERS 1983, 267–283; BARNES 1984, 69–72; BLEICKEN 1989, 105 ff.; GRÜNEWALD 1990, 152ff.; KOLB 2004, 28; DEMANDT 2007, 95, 439; TROMBLEY 2011, 19–54, 30.

<sup>107</sup> GRIESER/MERKT 2009.

<sup>108</sup> CTh. XV 4, 1; DVORNIK 1966, 652ff.; KOLB 2001, 112; Nach Ansicht von Leslie William BARNARD dauerte der Kaiserkult unvermindert bis in das frühe 6. Jh. an: BARNARD 1973, 13–29, 24; CLAUSS 2015, 426f. Anm. 1.

Via Ostiense und dem Tiber, das Apostelgrab befinden.<sup>109</sup> Im 5. Jahrhundert wurden die Kaiser von den Päpsten im Kirchenbau abgelöst; um 500 zählte Rom 33 Kirchen *intra muros*.<sup>110</sup>

## II. 7. VON DEN GÖTTERN ZU GOTT

### II. 7. A. DAS GREISE ROM

Für die geistliche, wie für die weltliche Metropole Rom bedeutete es ein Prestigeverlust, als Konstantin 324, nach dem Sieg über Licinius nun Herrscher im Gesamtreich, seine Hauptresidenz von Rom, dem bisherigen Mittelpunkt des Imperiums, nach Byzantium verlegte. Sie war nunmehr die *Roma Nova* am Bosphorus,<sup>111</sup> die am 11. Mai 330 eingeweiht und bald als „Konstantinopolis“ nach ihm benannt wurde; nach seinem Tod 337 trug sie auch offiziell seinen Namen.<sup>112</sup> Das ehrwürdige alte Rom, wie das *Imperium Romanum* insgesamt, sollte nach dem Lebensalterentwurf des Laktanz, der sich dabei auf das verlorene Geschichtswerk Senecas berief, mit dem Beginn der Kaiserzeit in sein Greisenalter getreten sein. Auf dieses konnte nur der Untergang (*interitus*) folgen.<sup>113</sup> Ähnlich empfand es Florus, dem das Reich seit Augustus »vergreist und erschöpft« erschien.<sup>114</sup> Rom, einstmals *commune caput mundi* des römischen Weltreichs und damit der Welt, wie es Symmachus anmutete,<sup>115</sup> hatte jedoch im 3. Jahrhundert zunehmend an politischem Gewicht verloren. Die Kaiser hielten sich immer seltener dort auf und erhoben auch andere Städte, wie Nikomedia und Trier, zu Residenzen. Mehrere Soldatenkaiser und Usurpatoren der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts haben in ihrer kurzen Regierungszeit stadtrömischen Boden nie betreten. Ungeachtet der schwindenden politischen Bedeutung, die sich nach der Reichsteilung von 395 verstärkt bemerkbar machte, blieb das elitäre Standesbewusstsein der kastenähnlichen Senatsaristokratie davon unberührt. Ein prominenter Vertreter dieses

---

<sup>109</sup> CORSETTI 1981, 85–106; BRANDENBURG 2005/6, 237–275; vgl. auch DERS. 2009, 147–188; DERS. 2011, 213–262.

<sup>110</sup> KRAUTHEIMER 1987, 44.

<sup>111</sup> Eine Übersicht der Verwendung des inoffiziellen Begriffs: *Opt. Porf.* 4, 6; 18, 33 (a. 326); *Theod. hist. eccl.* I, 16; *Anon. Val.* 30; *Them. or.* III, 42c (a. 357); HAMMER 1944, 50–62; BECK 1964, 166–174; DAGRON 1974; BRODKA 1998, 96, 213, 261; DEMANDT 2007, 442; RUSSELL 2017.

<sup>112</sup> VOGT 1957, 306–379; Konstantinopel wird in seinem neuen Glanz zur »Rivalin Roms«. *Eutr. Brev.* 10, 8: „... ad tantum fastigium evehere molitus est, ut Romae aemulam faceret“.

<sup>113</sup> *Lact. inst.* 7, 14–16, hier 17: „... quid restat nisi ut sequatur interitus senectutem?“; HÄUSLER 1964, 313–364.

<sup>114</sup> *Flor. epit.* 1, 1 pr.: „... senectus imperii...“; vgl. auch die ‚erschöpften Glieder des Körpers‘ bei *Hor. carm.* 3, 6: „arte fessos corporis artus“; ähnlich in der Aussage *Amm. Marc.* 14, 6, 4–6.

<sup>115</sup> *Symm. ep.* 4, 28; Ammianus Marcellinus verwendet gleichfalls den Begriff *caput mundi* (14, 6, 21) und lässt vermuten, dass es ein im Sprachgebrauch verankertes Wortbild wiedergibt.

*amplissimus ordo*, eben der erwähnte Quintus Aurelius Symmachus (um 342 – 402/403), stellte die selbstgefällige Behauptung auf, der *ordo* gehöre zum »besseren Teil des Menschengeschlechts«. <sup>116</sup> Senatorische Aristokraten pflegten weiterhin die alten Traditionen, wie den mittlerweile zu Zeremonialämtern erstarrten *cursus honorum* und tradierten in einem statischen und ahistorischen Geschichtsdenken die als positiv wahrgenommenen Verhältnisse der Vergangenheit unreflektiert in die Gegenwart. <sup>117</sup>

## II. 7. B. DER ALTE GLAUBE

Nach der „Konstantinischen Wende“ blieb der römische Senat mehrheitlich bei seiner ablehnenden Haltung gegenüber der *conversio christiana*, wie er sie auch schon vor dem Erfolg der neuen Religion vertrat. Als Wortführer der heidnischen Senatoren berief sich besagter Symmachus dabei auf Traditionen der republikanischen *res publica*, die nicht nur eng mit der ruhmvollen Geschichte Roms verbunden waren, mehr noch, sie gleichfalls als historische Verpflichtung für die Gegenwart und Zukunft verstehen wollten (*mos maiorum, mos parentum*). <sup>118</sup> Aus senatorischer Sicht hatten einstmals die kapitolinischen Götter das Imperium zu seiner Größe geführt, und nur wenn der alte Götterkult ungehindert weiterbestehen und geachtet werde, sei der Bestand der *res publica* gesichert. <sup>119</sup> Eine Vernachlässigung der *egregia pietas romana* musste nach dieser politischen Theologie zum Verlust des Wohlwollens der angestammten Götter führen und würde die Gefährdung des *status optimus* bedeuten. Um dem entgegen zu wirken sollten die Römer, ‚die Herren der Welt, das Volk im Gewande der Toga‘, <sup>120</sup> sich die Götter durch Opfer und kultische Verehrung gewogen halten und so die Größe Roms auch in der Zukunft sichern — man erbrachte eine Leistung in Erwartung einer Gegenleistung (*do ut des*).

Darüber hinaus gebot die altüberlieferte Tugend der religiösen Toleranz jedem selbst die Entscheidung zu überlassen, welche Götter er verehren wollte; auch dies war ein Schlüsselaspekt des Streits um den Victoriaaltar in den Jahren 382 und 384. <sup>121</sup> (Vgl. Kap. II.9.b)

---

<sup>116</sup> Symm. ep. 1, 52: ‚... pars melior humani generis‘; Wytzes 1977; NIQUET 2000; SOGNO 2006.

<sup>117</sup> BECKER 1967.

<sup>118</sup> Macr. sat. 3, 14, 2: ‚Vetustas quidem nobis semper, si sapimus, adoranda est‘; HÖLKESKAMP 1996, 301–338; BEHRWALD 2009.

<sup>119</sup> Cic. nat. deor. II 8: ‚Quorum exitio intelligi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam qui religionibus paruisent‘.

<sup>120</sup> Aen. I, 282 (übers. J. Götte).

<sup>121</sup> GIRARDET 2011, 205–226.



Mit einem ähnlichen Toleranzbegehren hatte sich der heidnische Rhetor Libanios (314–393) von Antiochia an Theodosius I. gewandt, indem er mit dem Wunsch die alten Kulturgüter zu schützen, den Erhalt der historischen Tempelbauten in Antiochia und dem Umland anmahnte. Durch fanatisierte Christen, vorwiegend Mönche, war es hier zu Ausschreitungen und Verwüstungen gekommen. Die Forderung fand durchaus Zustimmung und am 30. November 382 erließ Theodosius ein Edikt, demnach der Zugang zu den alten Tempeln erhalten bleiben sollte, wenn nur ein ästhetisch kulturelles Interesse an den dort befindlichen Götterstatuen (*simulacra*) bestünde und keine Kulthandlungen damit verbunden wären.<sup>122</sup> (Vgl. Kap. II.4.a)

Unschwer ist zu erkennen, dass aus dieser Haltung kein religiöses Empfinden, vielmehr die Wertschätzung des kulturellen Erbes spricht. In der Oberschicht Roms repräsentierten die kapitolinischen Götter geradezu allegorisch das kulturhistorische Erbe.<sup>123</sup> In der breiteren Öffentlichkeit begegnete man diesen Gottheiten schon seit der frühen Kaiserzeit mit zunehmendem Abstand, was wiederum Senatoren als *religio neglecta* brandmarkte. Kapitolinische Götter, wie hier von ihnen ins Feld geführt, waren in der religiösen Lebenswelt Roms kaum noch präsent; im Verlauf der Kaiserzeit gewannen dagegen Mysterienkulte aus dem Osten (*ritus peregrini*) eine immer zahlreichere Anhängerschaft.<sup>124</sup> Im Gegensatz zu den römischen Staatsgöttern (*dii patrii*) stand bei ihnen das Seelenheil des Einzelnen und die Hoffnung auf ein seliges Jenseits nach dem Tode im Vordergrund.

Die kulturelle Vielfalt Roms beförderte die Migrationsbewegung östlicher Provinzialen in die Metropole, die bereits am Anfang des 2. Jahrhunderts den Satiriker Juvenal zu dem Vergleich veranlasste, es habe sich ‚schon längst der syrische Orontes in den Tiber ergossen‘.<sup>125</sup> Ammianus Marcellinus mutete es jedenfalls gegen Ende des 4. Jahrhunderts an, die *urbs sacratissima* sei zu einem *templum mundi totius* geworden.<sup>126</sup> Aber auch im Gesamtreich gab es eine verwirrende Vielfalt an Gottheiten. Jede Stadt und jede Landschaft verehrte ihre eigenen Götter, die dadurch zur lokalen Identitätsstiftung beitrugen, zu einem

---

<sup>122</sup> Lib. or. 30, 8; CTh XVI, 10, 8: ‚*simulacra feruntur posita artis pretio quam divinitate metienda.*‘; LEPPIN 2003, 179; HAHN 2011, 159–185; NESSEL RATH e.a. 2011; der altgläubige Rutilius Namatianus bezeichnet Mönche abschätzig als *lucifugi viri*: ‚Männer die das Licht fliehen, lichtscheu‘ vulgo »lichtscheues Gesindel« (Rutil. Nam. de red. suo I 440).

<sup>123</sup> FEARS 1981(b), 827–948.

<sup>124</sup> CUMONT 1931; REITZENSTEIN 1980; TURCAN 1989; ZELLER 1994, 504–526; KLOFT 1999.

<sup>125</sup> Iuv. sat. 3, 62: ‚*iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes...*‘

<sup>126</sup> Amm. Marc. XVII 4, 13; XXVII 3, 3; VOGT 1963; DEMANDT 2007, 493.

überregionalen Bewusstsein aber kaum einen Beitrag leisteten. In großen Städten befanden sich Heiligtümer, die Hilfesuchende von weither aufsuchten, um hier Heilung von Gebrechen und Krankheiten zu finden. Wahrsager, Zauberer und Zeichendeuter belebten zusätzlich das Bild in diesen Zentren.

## II. 7. C. CHRISTUS – SOL

Die Idee, hinter der Göttervielfalt ein einziges göttliches Prinzip zu sehen, gewann in der Spätantike immer mehr an Zustimmung. Plinius der Ältere wollte in der ‚Natur die Mutter aller Dinge‘ erkennen, die er deshalb verehrte.<sup>127</sup> Neben den monotheistischen Glaubensvorstellungen des Mithraskults und der Manichäer fand vor allem die aus der griechischen Philosophie hervorgegangene Verehrung der Sonne weite Verbreitung.<sup>128</sup> Die Sonne verkörperte im Neuplatonismus die Seele der Welt.<sup>129</sup> Macrobius (385/390 – nach 430) sah die Vielzahl der Götter des Himmels in der Sonne vereint, dem *numen multiplex*, wie es Plotin nach dem Grundsatz ‚alles ist eines‘ (ἐν τὸ πᾶν) lehrte. Als logische Schlussfolgerung konkretisierte sich für den Neuplatoniker Macrobius daraus die Vorstellung von einem ‚höchsten Gott‘ (*summus deus*).<sup>130</sup> Obwohl bei diesem monokausalen Erklärungsansatz göttlichen Seins die Affinität zum christlichen Monotheismus naheliegt,<sup>131</sup> ging Macrobius jedoch hierauf nicht ein.<sup>132</sup>

In der Antike wurden die Wochentage nach den sieben Planeten benannt und mit dem Tag der Sonne – *dies soli* – begann die Woche. Dies ist so auch von den Christen übernommen worden.<sup>133</sup> Der *dies soli* – Tag der Sonne – war der erste Tag der Woche. Im Alten

---

<sup>127</sup> Plin. nat. 37, 205: ‚Salve parens rerum omnium natura.‘

<sup>128</sup> Mithras-Kult: CUMONT 1896/1899; DERS. 1923; VERMASEREN 1956/1960; DTO. 1965; TURCAN 1981; ULANSEY 1989; MERKELBACH 1994; CLAUSS 2012 – Manichäer: DÖLGER 1930, 301 – 314; DECRET 1995; HUTTER 2012, 6–48 – Sonne: CUMONT 1913, 447–479; MARBACH 1927, 901–913; BLATTMANN 1972; SEITSCHKE 1989; CLAUSS 1990, 423–450; DERS. 1992(a); DERS. 1992(b), 269–274; DERS. 2012.

<sup>129</sup> Amm. Marc. XXI 1, 11: ‚...mens mundi‘; JESSEN 1912, 58–93; LECLERQ 1953, Sp. 1577–1585; LAAG 1972, 175–178; DÖRRIE 1975, 257–286; HOLTZ 1981, 292f; SEGONDS/STEEL 2000.

<sup>130</sup> Macr. Sat. 1, 17ff.; Macr. Somn. Scip. 1, 2, 14: ‚Ceterum cum summum deum, qui apud Graecos τὰγαθόν, qui πρῶτον αἰτίον nuncupatur, tractatus se audet attollere, vel ad mentem, quem Graeci νοῦν appellant, originales species, quae idéai dictae sunt, continentem, ex summon natam et profectam deo...‘; 2, 16: ‚...summus deus nataque ex eo mens.‘; FLAMANT 1977; WYTZES 1977, 51; GONZÁLEZ 2005, 227–242; DEMANDT 2007, 501; BRUGISSER 2010, 831–856.

<sup>131</sup> WALLRAFF 2001.

<sup>132</sup> PETERSON 1935; Schindler 1978; FREDE 1999, 41–67; BRUGISSER 2010, 831–856, bes. 842–852.

<sup>133</sup> ROSCHER 1902–1909, Sp. 2518–2540; SCHÜRER 1905, 1–66; DÖLGER 1950, 202–238; GUNDEL 1950, Sp. 2017–2185; COLSON 1974; PIETRI 1984, 63–97.

Testament wird er bei der Erschaffung der Welt als der erste Tag der Schöpfung angegeben, an dem Gott sprach ‚Es werde Licht. Und es wurde Licht‘ (Gen. 1,3).<sup>134</sup> Für die Christen hatte er noch die zusätzliche Bedeutung, dass Jesus am Tag der Sonne von den Toten auferstanden war, dem dritten Tag nach seinem Tod am Kreuz (Mk 16,6), an dem ‚aus der Finsternis Licht aufleuchten soll‘ (2 Kor 4,6). Zu der Bedeutung dieses Tages für die christliche Gemeinschaft gibt im 2. Jahrhundert Justin an:<sup>135</sup>

‚An dem Tage, den man Sonntag nennt, findet eine Versammlung aller statt, die in Städten oder auf dem Lande wohnen; dabei werden die Denkwürdigkeiten der Apostel [die Evangelien] oder die Schriften der Propheten vorgelesen...‘

Zu dem besonderen Tag führt er weiterhin aus:<sup>136</sup>

‚Am Sonntage aber halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott [...] die Welt schuf und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tage von den Toten auferstanden ist.‘

Von Beginn an galt der Sonntag als ein Tag der Ruhe und der Sammlung, doch Kaiser Konstantin hatte nicht nur den ‚Sonnen-Tag‘ der Christen im Blick, als er im März 321 das Gesetz für einen staatlichen Ruhetag erließ:<sup>137</sup>

‚Alle Richter, die Stadtbevölkerung und die Betriebe aller Gewerbe sollen am verehrungswürdigen Sonntag (*venerabili die solis*) ruhen. Die ländliche Bevölkerung soll dennoch der Landwirtschaft frei und ungehindert nachgehen, da es oft vorkommt, dass es keinen besseren Tag gibt, um Getreide zu säen oder Weinstöcke zu pflanzen; denn ein Vorteil, den die himmlische Vorsehung gewährt hat, soll nicht durch oder die Wahl des Zeitpunkts verschenkt werden.‘ (Übers. M. Wallraff)

Der Codex ist neutral abgefasst; alle im Reich verbreiteten Sonnenkulte konnten sich vorbehaltlos mit dem ‚verehrungswürdigen Sonn-Tag‘ identifizieren. Die Christen sahen sich allerdings genötigt, eine Demarkationslinie zu der Kult-Vielfalt zu ziehen, schloss doch der christliche Monotheismus eine henotheistische Gleichstellung mit Sonnenkulten aus.<sup>138</sup> Eusebius von Caesarea bediente sich einer sprachlichen Abgrenzung, indem er nicht mehr vom »Tag der Sonne« sprach, sondern vom ‚Tag des Herrn‘ (*dies Dominicus*).<sup>139</sup>

---

<sup>134</sup> WESTERMANN 1983; SEEBASS 1996.

<sup>135</sup> *Iust. Mart. apol.* 1, 67, 3: ‚*Ac solis, ut dicitur, die omnium sive urbes sive agros incolentium in eundem locum fit conventus, et commentaria apostolorum, aut scripta prophetarum leguntur...*‘ (Übers. G. Rauschen); DUMAINE 1921, 858–994; BAUCKHAM 1982, 251–298; JOUNEL 1990; KLINGHARDT 1991, 206–233; WILDERMUTH 1992, 888–895; CLAUS 2015, 231–238.

<sup>136</sup> *Iust. Mart. apol.* 1, 67, 8: ‚*Die autem solis omnes simul convenimus, tum quia prima haec dies est, qua Deus [...] mundum creavit, tum quia Jesus Christus Salvator noster eadem die ex mortuis resurrexit.*‘ (Übers. G. Rauschen); RORDORF 1962. Vgl. auch DERS. 1993, 1–14.

<sup>137</sup> CTh. III 12, 2; BLEICKEN 1992; BRINGMANN 1995, 21–47; WINKELMANN 1998, 123 – 143; GIRARDET 1998, 96f. Anm. 361f.; DERS. 2007, 279–310.

<sup>138</sup> GREEN 1991.

<sup>139</sup> *Eus. V. C.* 4, 18, 1; REGAN 1961.

Die nicht einheitlich übernommene Begriffsverschiebung findet sich noch heute in romanischen Sprachen als Dimanche – Domenica – Domingo, wohingegen in nördlicheren Ländern der »Tag der Sonne« ein Sonntag – Zondag – Søndag oder Sunday ist. Ein Gesetzestext von 386 bezeichnet ihn als ‚Tag der Sonne, den unsere Vorfahren zu Recht Herrentag nannten.‘ Ein weiteres Gesetz von 409 nennt ihn ‚Herrentag, den man gewöhnlich als den der Sonne bezeichnet.‘<sup>140</sup> Die Begrifflichkeit liegt so eng beieinander, dass die Übereinstimmung von Christus, Herr und wahrer Sonne, mit dem unbesiegtten Sonnengott zu einer Verständniskonvergenz führte,<sup>141</sup> nämlich *Christus Sol invictus* – Christus, die unbesiegte Sonne; unbesiegt, weil er mit seiner Auferstehung den Tod besiegte.<sup>142</sup> In Christusdarstellungen dieser Zeit wird der Strahlenkranz der Sonne zu einem *signum*. Hier zeigt sich eine ikonographische Parallele. Römische Kaiser beanspruchten von jeher unter dem Schutz einer oder mehrerer Gottheiten zu stehen, die ihnen besondere Befähigung zur Herrschaftsausübung und einen sakralen Nimbus verliehen; sie damit vor ihren Mitmenschen auszeichneten. (Vgl. Kap. II.3) Bei Augustus war es Apoll; in der Tetrarchie beanspruchte Diokletian eine besondere Nähe zu Jupiter und sein Mitkaiser Maximian die zu Herkules. Galerius berief sich auf den Kriegsgott Mars und Konstantius I., Vater Konstantins des Großen, soll in der Gunst des Sol gestanden haben.<sup>143</sup> Allen Kaisern war jedoch gemeinsam, dass sie neben ihren postulierten Schutzgöttern in das Konzept eines solaren Pantheismus eingebunden waren.<sup>144</sup> Äußeres Zeichen war hierfür die Strahlenkrone der

<sup>140</sup> CTh. 2, 18, 18 (a. 386); CTh. 2, 8, 25 (a. 409).

<sup>141</sup> WALLRAFF 2011, 200f.

<sup>142</sup> *Cypr. Domin. orat.*, 293: ‚*Christus Sol verus est et dies verus [...] item quod sol appellatur sit.*‘

<sup>143</sup> Konstantius I. Beziehung zum Sonnengott ist ungesichert und in den Quellen seiner Zeit nicht belegt. Es gibt nur eine spätere Erwähnung im Panegyricus von 307 zu seinem Sohn Konstantin, der in den Anfangsjahren seiner Herrschaft den Sonnengott Sol besonders verehrte. Um den Eindruck zu vermitteln, die Beziehung zu Sol sei in der Familientradition begründet, wäre die posthum eingebrachte Verbindung Konstantius‘ zu Sol eine naheliegende Erklärung. HALSBERGHE 1984, 2181–2201; ROSEN 2004, 809f.; BERRENS 2004; RADNOTI-ALFÖLDI 2015, 136–141 – Vgl. *Pan. Lat.* (VII/VI) 14, 3 (a. 307): ‚...*dive Constanti, quem curru paene conspicuo [...] Sol ipse invecturus caelo excepit*– ‚Vergöttlichter Constantius, dich hat der Sonnengott selbst in seinen kaum sichtbaren Wagen [...] aufgenommen, um dich in den Himmel zu fahren‘ (Übers. B. Müller-Rettig). Eine frühere Verbindung mit Sol, schon zu Lebzeiten Konstantius‘, nimmt CASTRITIUS 1969, 30 an. Er schließt dies aus *Pan. Lat.* (VIII/V) 4, 3 (a. 297): ‚*Sed neque Sol ipse neque cuncta sidera humanas res tam perpetuo lumine intuentur quam vos tuemini*‘ – ‚Doch schauen weder der Sonnengott selbst noch alle Gestirne mit so stetigem Licht auf die menschlichen Geschicke, wie ihr [Konstantius Caesar] sie anschaut...‘ (Übers. B. Müller-Rettig). Die Wortwahl der beiden Aussagen lassen aber kaum auf eine engere Bindung an den Sonnengott schließen. Vgl. auch CLAUSS 2001, 194f.

<sup>144</sup> DÖRRIE 1974, 283–292; MATERN 2002.

Kaiser auf Münzbildnissen, die den Anspruch sakraler Überhöhung in der Alltagswelt verbreitete.

Für Konstantin war die Sieghaftigkeit und Omnipräsenz des Sonnengottes Sol ein Ideal, das sein Herrschaftsverständnis prägte; mit dem er sich nicht nur vollkommen identifizierte, mehr noch, auch in sein Handeln zu integrieren suchte. Eine Vorstellung hiervon vermittelt das Bildmotiv eines Goldmedaillons im Cabinet des Médailles in Paris. (Abb. 1) Das vermutlich in Ticinium geprägte Multiplum zu 9 Solidi zeigt im Avers Konstantin mit Diadem in militärischer Tracht, dazu einen Rundschild und eine geschulterte Lanze.<sup>145</sup> Neben ihm zeigt sich, halb verdeckt, Sol im Strahlenkranz; das Aussehen von Gott und Kaiser ist nahezu identisch.<sup>146</sup> Die ikonographische Übereinstimmung wird noch durch die Umschrift unterstrichen. Der eigentlich zu erwartende *Invictus Sol* ist hier zum *Invictus Constantinus Max(imus) Aug(ustus)* geworden, der Name Sol taucht gar nicht auf. Das Reliefbildnis auf dem Rundschild vermittelt dem Betrachter einen Einblick in den Zusammenhang: In einer Quadriga steht der strahlenbekränzte Sonnengott mit der Peitsche in der Linken und der Weltkugel in der erhobenen Rechten, flankiert von Sonne und Mond-sichel.<sup>147</sup> Vor den aufbäumenden Pferden sind links Tellus und rechts Oceanus dargestellt, Personifikationen von Erde und Meer. Dass der »*Constantinus invictus*« die Stelle seines Doppelgängers »*Sol invictus*« einnimmt, der hier unerwähnt bleibt, geht aus dem Panegyricus hervor, den Eusebius von Caesarea 336 anlässlich der Tricennalien des Kaisers am Hof vortrug:<sup>148</sup>

„Wie das Licht der Sonne in ihrem Glanz so erleuchtet er [Konstantin], indem er seine Strahlen bis in die Ferne aussendet, die Bewohner auch der weitest abgelegenen Gegenden durch die Leuchtkraft seiner [vier] Unterkaiser [...]. Sie hat er als Lichtträger und Spiegel des von ihm ausgehenden Lichtstroms eingeteilt. Er hat die vier in das eine Joch des kaiserlichen Viergespanns zusammengespant, er hat die vier Unterkaiser wie junge Pferde mit Zügeln des göttlichen Einklangs und der Eintracht zusammengefügt und fährt mit den Zügeln regierend oben auf dem Wagen hoch einher. Er durchquert alles zugleich, so weit die Sonne sieht, und ist bei allem zugegen und überblickt alles.“

Der Redner deutet die Lichtgestalt „oben auf dem Wagen hoch“ als Konstantin, nennt ihn allerdings nicht mit Namen, er umgeht es mit einem neutralen „Er“. Der Handlungsablauf

<sup>145</sup> Multiplum zu 9 Solidi = 39,79 g; VON HEINTZE 1983, 145–152; HIJMANS 1996, 115–150.

<sup>146</sup> MACCORMACK 1975, 131–150, 131.

<sup>147</sup> LAAG 1972, 178–180; HEINZ-MOHR 1998.

<sup>148</sup> *Eus. laud. Const.* 3, 4; TAEGER 1960, II, 684; LEEB 1992, 26f.; CLAUS 2015, 233f.; Eine fast gleiche Szenerie entwirft der unbekannte Panegyriker in der Lobrede auf Kaiser Theodosius I. und lässt vermuten, dass er bei Eusebius »abgeschrieben« hat. (Vgl. Kap. II.4.b.)

entspricht dem Bildnis des Rundschildes auf dem Goldmedaillon; die ungestümen Zugpferde ‚des kaiserlichen Viergespanns‘ alternieren mit ‚Unterkaisern‘ (*Caesares*) und in ‚göttlichem Einklang und Eintracht‘ mit ihnen ‚durchquert [Konstantin] alles zugleich, so weit die Sonne sieht...‘

Hier bietet sich der Vergleich mit Bischof Zeno von Verona (sed. 362 bis 371) an, der Eusebius' Auslegung des Sonnen-Kaisers Konstantin in der Quadriga zurückweist und in einer Predigt die Lichtgestalt im Viergespann eindeutig christlich interpretiert:<sup>149</sup>

‚Dieser ist unsere Sonne, die wahre Sonne, [Christus] meine ich, ist es, den ein Kranz von zwölf Strahlen umgibt, nämlich die zwölf Apostel. Er ist es, den nicht vier stumme Tiere auf der Bahn um den Erdkreis [im Sonnenwagen] herumtreiben, sondern die vier Evangelien ...‘

Es stellt sich die Frage, warum Eusebius in seinem Panegyricus die christliche Einbindung Konstantins, die ansonsten bei ihm stets im Vordergrund steht, hier unterlässt. In der Konstantinsvita hatte er mit der Legende des göttlichen Siegzeichens an der Milvischen Brücke 312 (*In hoc signo vinces*; Ἐν τούτῳ νικά) <sup>150</sup> das Lob auf Konstantins Hinwendung zum christlichen Glauben angestimmt, so wie er auch seine großzügige Förderung der Kirche immer wieder hervorhob.<sup>151</sup> Um so mehr verwundert nun diese distanzierte Sprache des Lobredners, die im Zusammenhang mit der konstantinischen Sol-Symbolik kein Einzelfall blieb. Nach Konstantins Tod wurde in Konstantinopel eine Konsekrationsmünze geprägt, die in herkömmlicher Weise die Himmelfahrt des Kaisers zeigt (Abb. 2). Auch hier geht Eusebius in der *Vita* auf das Münzbild ähnlich neutral und zurückhaltend ein.<sup>152</sup>

‚Es wurde sogar auf Münzen sein Bild geprägt. Die Vorderseite stellte den Seligen mit verhülltem Kopf dar, die Rückseite aber, wie er nach Art eines Wagenlenkers, auf einem Viergespann fahrend, von einer Hand, die von oben herab sich ihm entgegenstreckt, aufgenommen wird‘.

In der Wortwahl bleibt offen, welche Gottheit dem Konstantin/Sol die Hand entgegenstreckt. Bis auf die Bezeichnung »Seliger« deutet im Text nichts auf einen christlichen Bezug; Eusebius ist allerdings zugute zu halten, dass ein solcher im Münzbild auch gar nicht auszumachen ist. Warum er schon im Panegyricus den Kaiser mit dem Sonnengott in der

<sup>149</sup> Zen. tr. 2. 12. 4 (CCSL 22); DÖLGER 1976, 1–56; SGREVA 1989; DÜMLER 1999, 636.

<sup>150</sup> Eus. V. C. 1, 28–30; WEISS 1993, 143 – 169; STAUBACH 2009, 1–52.

<sup>151</sup> ROSEN 2013; WALLRAFF 2011, 7–18; DERS. 2013.

<sup>152</sup> Eus. V. C. 4, 73: ἤδη δὲ νομίσμασιν ἐνεχαράττοντο τύποι, πρόσθεν μὲν ἐκτυποῦντες τὸν μακάριον ἐγκεκαλυμμένου τὴν κεφαλὴν σχήματι, θατέρου δὲ μέρους ἐφ' ἄρματι τεθρίππῳ ἡνιόχου τρόπον, ὑπὸ δεξιᾶς ἄνωθεν ἐκτεινομένης αὐτῷ χειρὸς ἀναλαμβάνόμενον; PREGER 1901, 457– 469; KANIUTH 1941, 8; BRUUN 1954, 19–31; KOEP 1958, 94–104; KÖTZSCHE-BREITENBRUCH 1982, 215–224; zu den Kämpfen um die Nachfolge, vgl. KLEIN 1979, 101–150.

Quadriga identifizierte, ist wohl mit Eusebius' Bestreben zu erklären, ein weitgehend übereinstimmendes Erscheinungsbild des Christenförderers Konstantin mit dem allgemein verehrten Sonnengott herzustellen. Es war bekannt, dass der Kaiser Zeit seines Lebens in einem Nahverhältnis zu *Sol invictus* stand, den er als sein *comes* betrachtete, der ihm die energetische Aura der Sieghaftigkeit verliehen und damit den Weg an die Spitze des Imperiums geebnet hatte. Nach der tetrarchischen Ordnung wäre dem Sohn des Konstantius I. Chlorus im fernen Britannien diese Stellung zweifellos verwehrt geblieben; nur durch den Beweis, dass er bis zu seiner Alleinherrschaft im Reich alle Konkurrenten kontinuierlich besiegen und auszuschalten vermochte, überzeugte nicht nur Konstantin selbst von seiner besonderen Nähe zum *invictus Sol*.<sup>153</sup>

Mit der neutralen Formulierung in der Tricennalienrede zeigt Eusebius das Bemühen in der Sol Überlieferung einen Kontaktbereich zwischen Christen und Nichtchristen zu schaffen. Beispielhaft vertritt Zeno von Verona die christliche Auslegung, sieht er doch allein im Gottessohn die »wahre Sonne«. Für die monotheistisch empfindenden Spätheiden, sie waren im Reich immerhin noch in der Überzahl, nimmt hingegen der alles überragende Sonnengott diese Stellung weiterhin ein. Der Neuplatoniker Porphyrios (um 233, Tyros – 305, Rom), ein erklärter Christengegner, verfasste eine Schrift über den Sonnengott, in der er darlegte, dass dieser alle anderen Götter in sich vereint.<sup>154</sup> Die Gemengelage mit oftmals variablen Deutungsrändern veranlasst noch zu Anfang des sechsten Jahrhunderts den Metropolit Caesarius von Arles zu der Feststellung, dass in Gallien kein Unterschied in christlicher und heidnischer Sonnenverehrung festzustellen sei.<sup>155</sup> Vielleicht überspitzte Caesarius hier etwas um seinem Unmut Luft zu machen; er gibt aber auch zu erkennen, dass die Tendenz im Alltagsglauben vorhanden war.

Nicht nur dem Sonnengott, auch dem »Sonnenkaiser« Konstantin wird sakrale Verehrung entgegengebracht. Im Panegyricus von 310 wird er als ‚heiligster Imperator‘ und ‚sichtbar waltender Gott‘ gepriesen.<sup>156</sup> Die Averslegende der Konsekrationsmünze tituliert ihn ‚Göttlicher‘ – DIVVS CONSTANTINVS AVG PATER AVGG. Die Divinisierung oder Apotheose

---

<sup>153</sup> SCMITT 1943, 169–252; FEARS 1981(a), 736–826; MCCORMICK 1987; LIPPOLD/WALDHERR 1998.

<sup>154</sup> ALTHEIM 1951, 1–58.

<sup>155</sup> *Caes. Arl. serm.* 180, 2.

<sup>156</sup> *Paneg. Lat.* 6(7) 1, 1: ‚sacratissimus imperator‘; *Paneg. Lat.* 6(7) 22, 1: ‚praesentissimus hic deus‘ (Übers. Müller-Rettig).

des Kaisers ist, wie schon im heidnischen Kaiserkult, mit der Zeremonie des Staatsbegräbnisses vollzogen worden.<sup>157</sup> Die unreflektierte Weiterführung der heidnischen Brauchs dokumentiert den ungebrochenen Willen, den Anspruch herrscherlicher Sakralität auch unter den veränderten Voraussetzungen der neuen Religion aufrecht zu erhalten.<sup>158</sup> Eine Duplizität sowohl christlicher wie auch heidnischer Sakralität tritt zu Tage, als 330 die neue Hauptstadt Konstantinopel eingeweiht wird. Der Kaiser lässt in der Mitte des Konstantinsforums, der höchsten Erhebung der Stadt, eine monumentale Porphyrsäule errichten, bekrönt von der Statue des Helios-Sol; von vielen auch als weithin »sichtbar walten-der« Konstantin realisiert.<sup>159</sup> Wer sich jetzt Konstantinopel von der Landseite oder von See her näherte, erblickte als erstes die weithin sichtbare Statue des Sonnenkaisers auf der Gigantensäule, zu dessen Füßen die Stadt lag, die seinen Namen trug.

Mit der Ausbreitung des Christentums wird die Namensnennung des Sol in Inschriften, Titulaturen und der Münzprägung immer mehr eingeschränkt und nach 325 eingestellt.<sup>160</sup> Die Zukunft sollte dem Christentum gehören und Konstantin, obwohl selbst noch ungetauft, lässt seine Söhne und Thronfolger in spe christlich erziehen. Wie sieht er sich jedoch selber? Wohl weniger als einen demutsvoll ergebenden Diener Gottes, eher als einen tatkräftigen Unterstützer und entschlossenen Helfer, einen Demiurg, der die Herrschaft in der Überzeugung ausübt, damit eine Sonderstellung in Kirche und Staat einzunehmen. (Vgl. Kap. II.6.c) Für eine konklusive Antwort auf die Frage nach seinem Gottesverständnis fehlen eindeutige Hinweise; ein Sachverhalt könnte zumindest eine Perspektive aufzeigen: Nach dem Tod 337 ist Konstantin seiner Weisung gemäß im Zentrum der von ihm erbauten Apostelkirche in einem Porphyrsarkophag vor dem Altar bestattet worden,<sup>161</sup> umgeben von den Kenotaphen der zwölf Apostel – wie vormals Jesus Christus befand sich nun der *Imperator Christianissimus* gleichfalls im Kreis der Apostel.

Aber auch der Sonnengott auf der Porphyrsäule wurde weiterhin verehrt, und das nicht nur von Altgläubigen.<sup>162</sup> Das ursprünglich religiöse Verständnis des Sol/Helios war mit

---

<sup>157</sup> KOEP/HERMANN 1957, 284–294.

<sup>158</sup> CALDERONE 1973, 213–261.

<sup>159</sup> KANTOROWICZ 1963, 117–177; FOWDEN 1991, 119–131; LEEB 1992, 12–14; einen Eindruck von der heute nicht mehr existenten Statue vermittelt die Abbildung in der Tabula Peutingeriana (Segment IX,1 nach PRONTERA 2003).

<sup>160</sup> HANSON 1980, 910–973, 967.

<sup>161</sup> KANIUTH 1974; ASUTAY-EFFENBERGER 2006, 52–58.

<sup>162</sup> BROWN 1986.



der Zeit immer mehr in den Hintergrund getreten und machte Platz für den *Constantinus Victor*. Christen wie Heiden erkannten übereinstimmend in Kaiser Konstantin den strahlenden Sieger, der innere wie äußere Feinde abwehrte und im Reich Wohlstand und sozialen Frieden garantierte.<sup>163</sup> In dieser Übereinstimmung liegt auch die Motivation des Eusebius sich in der Tricennalienrede von 336 neutraler bis indifferenter Formulierungen zu bedienen. Die Schwelle zwischen den beiden religiösen Gruppen im Imperium sollte gesenkt werden, wenn »er« [Konstantin] die Zügel von Sol übernimmt. Der christliche Kaiser als Lenker des Viergespanns kannte den eingeschlagenen Weg und den paganen Sonnengott-Verehrern blieb das vertraute Erscheinungsbild erhalten. Es ersparte ihnen das Gefühl, in einer religiösen Auseinandersetzung Boden preisgegeben zu haben. Die von Eusebius propagierte Mission hatte zum Ziel, den Abstand zwischen beiden Gruppen möglichst gering zu halten und wenn doch einmal Hürden zu überwinden waren, konnte ein phantasievolles Umdeuten unter Umständen auch hilfreich sein.<sup>164</sup>

Tertullian missbilligte den Sonnenkult und kritisierte in diesem Zusammenhang die Wagenrennen im Circus. Die Quadrigen in der Circusarena umrundeten die Spina mit dem Obelisk – steinernes Symbol der Strahlen des Sonnengottes – genauso wie der Sonnengott *Helios/Sol* in seinem Viergespann am Himmel täglich seine Bahnen zog. Die Wagenrennen waren nach Dafürhalten des Autors demnach ein verabscheuungswürdiges Zeichen des »Dämonenkults«.<sup>165</sup> In welchem engem Verhältnis die Wagenrennen zur Sol-Verehrung standen, verdeutlichte einst die goldene Sonnenkugel auf der Spitze des großen Obelisk im Circus Maximus in Rom, der heute vor der Kirche San Giovanni in Laterano steht.<sup>166</sup> Elementarer Bestandteil des Sonnenkults ist die Quadriga, mit der Sol seine tägliche Fahrt absolviert. Mit dem Erlöschen des Kults verliert auch das Gefährt seine kognitive Funktion im öffentlichen Bewusstsein.

---

<sup>163</sup> FEARS 1981(a), 736–826; MACCORMICK 1986

<sup>164</sup> Mit der komplexen Problematik hat sich, wenn auch eher am Rande, Karl-Heinz Brune befasst: BRUNE 1999, 245f., Anm. 788.

<sup>165</sup> *Tert. spect.* 8–9; Im 4. Jahrhundert wurden in Rom an 64 Tagen Wagenrennen veranstaltet. Die letzten fanden dort am 16. Januar 550 auf Veranlassung des Gotenkönigs Totila statt. *Proc. BG* 3, 37, 4; *Chron. Min.* I 334; FRIEDLÄNDER 1921/23, II 13; BARNES 1971; BURY 2011, II.

<sup>166</sup> STUPPERICH 1989, 265–279, 278; LEEB 1992, 20, 22f. In Anm. 79 legt der Autor ausführlich mit Angabe der Quellen die näheren Umstände des Transports des Obeliskens aus Ägypten dar und die Motive für seine Aufstellung im Circus Maximus.

## II. 7. D. DER ÜBERGANG

Allerdings lebten auch christliche Römer in dem von Traditionen geprägten Bewusstsein der *Roma Aeterna*, ein Begriff, der jedoch im Rahmen des überkommenen kapolinischen Götterkanons für sie gegenstandslos geworden war. Wenn an der Tradition festgehalten werden sollte, musste für den Begriff ein anderer Inhalt, mithin neuer Sinn erschlossen werden.<sup>167</sup> Prudentius (348–413), der ‚bedeutendste christliche Dichter lateinischer Sprache‘,<sup>168</sup> entdeckte eine Brücke von der paganen Tradition zum neuen Glauben.<sup>169</sup> Er transponierte die alte Überlieferung der *Roma Aeterna* in die christliche Gegenwart und gab ihr den neuen Inhalt: Das ewige Rom sollte sich fortan im Wirken seiner christlichen Märtyrer begründen, vor allem dem der Apostel Petrus und Paulus, die nun an die Stelle der ursprünglichen Stadtgründer Romulus und Remus traten.<sup>170</sup> Bischof Ambrosius sah, wie zuvor schon Damasus, die beiden Apostel in enger Verbundenheit mit Rom und pries in seinem zwölften Hymnus die Stadt als ‚das Haupt der Völker, erwählt zum Sitz des Lehrers der Völker‘ (*electa gentium caput sedes magistri gentium*). Der Lehrer der Völker ist Petrus in der Nachfolge Christi, dem wiederum später die Päpste folgen sollten.<sup>171</sup> Das Fest der beiden Apostelfürsten wird seit der Mitte des 3. Jahrhunderts am 29. Juni begangen. Ambrosius führt weiterhin in seinem zwölften Hymnus (*hymn.* 12, 4) zu diesem Datum aus:

‚Diesen Tag der profanen Welt hat das Martyrium der Apostel geheiligt durch den Aufweis des herrlichen Triumphes Petri und der Siegeskrone des Paulus‘ (*Apostolorum passio diem sacrauit saeculi, Petri triumphum nobilem, Pauli coronam praeferens*).<sup>172</sup>

An eben diesem 29. Juni hatte Kaiser Augustus im Jahre 16 v. Chr. auf dem Quirinal einen Tempel des Romulus zum Gedenken an die Stadtgründer einweihen lassen.<sup>173</sup> Das in der Überlieferung festgehaltene Datum übernahmen nun die Christen und übertrugen es auf Petrus und Paulus, denn ‚Petrus und Paulus sind die wahren Gründer Roms‘ wie es Papst Leo I. (sed. 440–461) in einem Schreiben hatte wissen lassen.<sup>174</sup>

---

<sup>167</sup> PASCHOUD 1967.

<sup>168</sup> GNILKA 1963; HERZOG 1966; KYTZLER 1972, 601.

<sup>169</sup> CURRAN 2000.

<sup>170</sup> BARCELÓ 1992, 151–209.

<sup>171</sup> KRAUS/NICKLAS 2004.

<sup>172</sup> LIETZMANN 1910; FONTAINE 1981; HUSKINSON 1982; ZWIERLEIN 2010, 171–176; BARNES 2010.

<sup>173</sup> Augustus gründete mit dem *Imperium Romanum* ein »neues Rom« und wollte daher als ein »neuer Romulus« angesehen werden. Als er noch Octavian hieß, soll er zeitweilig erwogen haben den Namen *Romulus* anzunehmen, entschied sich 27 v. Chr. aber doch für *Augustus* (*Suet. Aug.* 7).

<sup>174</sup> PL 54, 422ff.; THÜMMEL 1999; LOHSE 2000, 144.

Der neuen Romidee galt es eine entitäre Substanz zu vermitteln, die auch mit Denkmustern der im Traditionsbewusstsein empfindenden Senatoren in Einklang zu bringen war. Es sollte diesem Kreis den Zugang erleichtern; wenn nicht gar erst eröffnen und eine neue Zielsetzung ermöglichen. Prudentius argumentierte, dass der *princeps Augustus*, der Erneuerer des Imperiums, das angestrebte Ziel, mit seiner Regentschaft ein neues *saeculum* zu begründen, das den ganzen *orbis terrarum* mit der *Pax Romana*, der ‚unermesslichen Majestät des römischen Friedens‘ erfüllen sollte,<sup>175</sup> bekanntlich nicht zu erreichen vermochte. Ein zum Christentum bekehrtes Rom hingegen werde die verheißene *Pax Romana* des Augustus in einem neuen *αἰών* durch die *Pax Christi* ersetzen und vollenden – davon wollte Prudentius die Römer überzeugen. Den Weg hin zu diesem Verständnis ebnete er mit der Deutung des augusteischen *Imperium Romanum* als Vorläufer des *Imperium Christi*, welches er nun mit göttlicher Kraft erfüllt sah. Das bruchlose Kontinuum suchte nicht zuletzt den Schulterchluss zu einflussreichen altgläubigen Kreisen, zu denen in erster Linie die Senatsaristokratie zählte, die bislang den Christen den Verrat an den römischen Tugendtraditionen zur Last gelegt hatte. Wie ein Brückenschlag zu neuen Ufern preist Prudentius im zweiten Hymnus ‚Peristephanon‘ den Märtyrer Laurentius:<sup>176</sup>

*Antiqua fanorum parens,  
iam Roma Christo dedita:  
Laurentio victrix duce  
ritum triumphas barbarum.  
reges superbos vicerat  
populosque frenis presserat;  
nunc monstruosis idolis  
imponis imperii iugum.*

Roma, seit alter Zeit schon Tempelgrund,  
die nun dir Christus sich ergeben hat:  
unter der Führung von Laurentius  
bezwingst du siegreich den Barbarenkult.  
Einst hast stolze Könige du besiegt  
und stolzen Völkern feste Zügel angelegt;  
jetzt unterwirfst du deiner Herrschaft Joch  
Götzenbilder, die monströs und schrecklich sind.

Für die fromme Gesinnung (*pietas*) der Vorväter, wenn sie auch einem falschen Glauben anhängen, legten die nach wie vor präsenten Tempel Zeugnis ab.<sup>177</sup> Die Nachgeborenen sollen jedoch zum wahren Glauben gefunden und sich Christus zugewandt haben. Das

<sup>175</sup> Plin. nat. XXVII 1, 3: 'immensa Romanae pacis maiestate...'

<sup>176</sup> Prud. perist. II 5–10 (übers. W. Fels); PALMER 1989.

<sup>177</sup> Vom Stadtpanorama mit seinen historischen Bauten zeigte sich Konstantius II. bei seinem Rombesuch im April 357 tief beeindruckt. Während seiner Regierungszeit hielt sich der Kaiser nur einmal in der alten Hauptstadt auf. Er nahm Quartier im Kaiserpalast auf dem Palatin, der demnach noch weitgehend intakt gewesen sein muss. Amm. Marc. XVI 10, 13–17; STRAUB 1939, 175ff.; BRANDT 1998, 153ff.

eindrucksvolle Stadtpanorama mit seinen heidnischen Sakralbauten ist so zur unbelasteten Vergangenheit geworden, war es doch Zeitzeugnis der glanzvollen Historie,<sup>178</sup> nunmehr eingebunden in die Transformation zu einer nicht minder glanzvollen Zukunft.<sup>179</sup> Prudentius schuf so eine Verbindung von der allgemein positiv empfundenen Vergangenheit hin zu einer hoffnungsfrohen Zukunft; den Weg dorthin wies allein die christliche Lehre – unter der Obhut der Bischöfe.<sup>180</sup> An deren oberster Stelle stand, auch dies ein imperiales Kontinuum aus früheren glanzvollen Tagen, der Bischof von Rom und spätere Papst.

Rom herrschte auch im 4. Jahrhundert noch über ‚stolze Könige und Völker‘. *Reges populosque superbos* ist ein an die literarisch gebildete Zielgruppe gerichtetes Vergil Zitat (Aeneis 6, 851-853).<sup>181</sup> Prudentius wollte der gesellschaftlichen Elite als Ansprechpartner vor Augen führen, mit welcher Gewissheit die Dinge in einem zukünftigen christlichen *imperium* konstant bleiben werden – wenn denn der Götzendienst ein Ende gefunden hat.<sup>182</sup> Zudem klingt zwischen den Zeilen an, dass der Autor den atmosphärischen Eindruck zu erwecken sucht, es sei einstmals das Verdienst der selbstgewissen Senatoren gewesen, dass Rom unter ihrem politischen Einfluss zu Macht und Größe gelangte.<sup>183</sup> Wenn jetzt dieses Rom das Heidentum (»den Barbarenkult«) bezwinge, werde auch in Zukunft an den gesellschaftlichen Verhältnissen keine negativen Veränderungen zu erwarten sein. Bei dieser Einschätzung blieben neben der religiösen Lebenswelt natürlich auch die realen politischen Gegebenheiten in Rom und im Imperium am Ende des 4. Jahrhunderts weitgehend unberücksichtigt. Besonders letztere standen kaum noch in Einklang mit dem Bild, das sich die Senatoren Roms von ihnen machten, genauer gesagt, sie blieben ausgeblendet.

---

<sup>178</sup> Mit dieser Wertschätzung ging der Wunsch einher die historischen Tempelanlagen zu erhalten und sie unter den Schutz des Staates zu stellen, um so auch den um sich greifenden Abbruch zur Gewinnung preiswerten Baumaterials zu unterbinden – CTh. I, 14; I, 19; XVI 10, 3f.; CJ. VIII 10, 7; (Vgl. Kap. II.9.d).

<sup>179</sup> HAEHLING VON 2005, 184–204; LEPPIN 2015.

<sup>180</sup> COLELLA 1997, 75–96.

<sup>181</sup> BLOCH 1963, 211 bezeichnet Vergils Werk als ›heidnische Bibel‹ der paganen Bildungsschicht. Im lateinischen Westen trifft dies sicher zu, im griechischen Osten ist es eher Homer. CAMERON 2011, 567–626; Andererseits bemühten sich auch Christen Vergil in Form und Inhalt dienstbar zu machen, so Proba im *Cento Vergiliano*; CLARK/HATCH 1981, 31–39; LÜHKEN 2002; FREUND 2003; FASSNIA/LUCARINI 2015.

<sup>182</sup> COLELLA 1997, 75–96.

<sup>183</sup> ARSAC 1969, 198–243; ARNHEIM 1972.

## II. 8. FORMEN DES ÜBERGANGS

### II. 8. A. KONKORDANZ UND ANPASSUNG – PROBLEME DES ÜBERKOMMENEN.

Mit dem konsolidierten Christentum nach Konstantin I. gewann die kirchliche Mission durch kaiserliche Protektion weiterhin an Boden, so dass sein Sohn Konstantius II. im Jahre 341 ein Gesetz erließ, das heidnische Opfer untersagte:<sup>184</sup>

„Es weiche der Aberglaube, der Wahnsinn der Opfer werde abgeschafft. Wenn jemand gegen dieses Gesetz verstößt, das schon Gesetz des geheiligten Kaisers, unseres Vaters [Konstantin I.] ist und Opferhandlungen vollzieht, so soll ihm eine Strafe auferlegt werden.“

Doch ungeachtet der Abschaffung des ‚Wahnsinns der Opfer‘ wurde auch weiterhin in Kirchen Weihrauch verbrannt, so wie es bisher in den Tempeln der Brauch gewesen war, jetzt aber nicht mehr auf den Opferaltären des Götterkultes.<sup>185</sup> (Abb. 3) In christlichen Kirchen hingen bronzene Räucherkelche – *thymiateria* – (Abb. 4) frei über dem Altar.<sup>186</sup> (Abb. 5) Es erleichterte die Einstimmung der Neubekehrten, wenn sie in der Kirche Dinge vorfanden, die ihnen vormals aus den Tempeln bekannt und vertraut waren. Die divine Aura des Weihrauchs hatte sich auch das von Diocletian eingeführte Hofzeremoniell zu eigen gemacht, fand doch mit ihm die als gottähnlich postulierte Stellung des Kaisers ein »geruchssinnliches« Ausdrucksmittel.<sup>187</sup>

Am 28. Februar 380 erließen Theodosius I., Gratian und Valentinian II. in Thessaloniki das Dreikaiseredikt ‚*Cunctos populos*‘. Es beendete die bis dahin allgemein geübte Religionsfreiheit und war ein wesentlicher Schritt zur Durchsetzung des Christentums als Staatsreligion.<sup>188</sup> Auf dem im Mai 381 einberufenen 1. Konzil von Konstantinopel (2. ökumenisches Konzil) wurde das nicänische Glaubensbekenntnis des 1. ökumenischen Konzils von Nicäa 325 bestätigt und für das ganze Reich verbindlich erklärt.<sup>189</sup> Hier ist auch ein Verdikt über diejenigen ausgesprochen worden, die sich vom Christentum wieder abwandten

---

<sup>184</sup> Constitutio Constantii II. a. 341 (CTh. XVI 10, 2): ‚*Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania, nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit*‘; hierzu grundsätzlich STROUMSA 2011.

<sup>185</sup> Victoria and Albert Museum, London. Inv. Nr. 212. 65 (29,8 x 12,2 cm); DELBRUECK 1952, 165–189; KIILERICH 1989, 115–128.

<sup>186</sup> BRAUN 1924; KIRSCH/KLAUSER 1950, 334–354; WESSEL 1966, Sp. 111–120; STUIBER 1978, 308–318.

<sup>187</sup> ALFÖLDI 1934, 111ff.; TREITINGER 1956, 49f.; KOLB 2001, 121; RISTOW 2006, 377–381.

<sup>188</sup> CTh. XVI 1, 2; ENSSLIN 1953; ANTON 1977, 38–84; LIPPOLD 1980; JACOBS 1987; BARCELÓ/GOTTLIEB 1993, 409–423; SALZMAN 1993, 362–378, 364f.; KLEIN 1994, 85–121; allgemein zur Rechtsprechung in der Religion vgl. HÄRTEL 1986; ERRINGTON 1997(a), 398–443; ERNESTI 1998; GROSS-ALBENHAUSEN 1999; Im Prinzip war das Dreikaiseredikt von 380 eine Aufhebung des Toleranzedikts von 311.

<sup>189</sup> *Soz. hist. eccl.* 7, 6, 7; CTh. XVI 4, 1f.; V 9; X 13; Staatsreligion CTh. XVI 10, 12 (392 Nov. 8); dazu HANSON 1983, 41–57.

(Apostaten).<sup>190</sup> Gratian ordnete ferner 382/383 Maßnahmen gegen heidnische Kultausübungen in Rom an und Theodosius erließ 391 und 392 Gesetze gegen alle paganen Kult-handlungen mit hoher Strafandrohung bei Nichtbeachtung. Damit war das Christentum Staatsreligion.<sup>191</sup>

Im 5. Jahrhundert verwehrte man Nichtchristen sowohl den Zugang zu öffentlichen Ämtern als auch zur militärischen Laufbahn. Von der Berufsausübung des Juristen und des Lehrers wurden Nichtchristen ebenfalls ausgeschlossen. Die wiederholten Erlasse und verschärfenden Ergänzungen im weiteren Verlauf des Jahrhunderts geben immerhin noch einen verbleibenden Handlungsbedarf gegenüber resistenten Anhängern des alten Glaubens zu erkennen. Der Widerstand kam vorwiegend durch konsequente Nichtbeachtung von Religionserlassen zum Ausdruck und ist bis zu den höchsten Amtsvertretern nachzuverfolgen. So brachte beispielsweise der Stadtpräfekt Tertullus noch 359, nach der wohlbehaltenen Ankunft einer Getreideflotte in Ostia, im Tempel der Dioskuren ein Dankopfer dar.<sup>192</sup>

Die Verfügungen fanden schließlich unter Iustinian einen Abschluss, als er um 529 Glaubensverweigerern den Vermögensentzug androhte, in der Form, dass dieses nach ihrem Tode an den Fiskus falle; außerdem sollten im Staatsdienst tätige Ungläubige aus ihrem Amt entfernt werden.<sup>193</sup> Demnach beschränkte sich das Bürgerrecht als logische Folge auf katholisch-orthodox getaufte Christen.<sup>194</sup> Verweigerern drohte darüber hinaus die Aberkennung der Rechtsfähigkeit, Verbannung, unter Umständen sogar die Todesstrafe. Eine Ausnahme machte Justinian bei pharisäischen Juden und arianischen Förderaten.<sup>195</sup>

Die rigorose Durchsetzung der vom Staat und damit von weltlicher Seite verordneten Religion grenzte Menschen aus, die bis dahin zu ihr noch keinen Zugang gefunden hatten, oder es vorzogen, im alten Glauben zu verbleiben. In seiner praktischen Konsequenz stand

---

<sup>190</sup> CTh. XVI 7, 1-7.

<sup>191</sup> CTh. XVI 7, 5 (a. 391): *„Si quis splendor conlatus est in eos vel ingenuus dignitatis, qui fide devii et mente caecati sacrosanctae religionis cultu et reverentia descivissent ac se sacrificiis mancipassent, pereat, ut de loco suo statque deiectione perpetua urantur infamia ac ne in extrema quidem vulgi ignobilis parte numerentur“*; SALZMAN 1993, 373; NOETHLICH 1986, 1160-1163.

<sup>192</sup> *Amm. Marc.* XIX 10, 4.

<sup>193</sup> CTh. XVI 5, 42; 10, 21; Das Gesetz nennt hartnäckige Verweigerer *„jene, die mit den Göttern verkehren.“* Das mutet nicht nach einer Negierung der grundsätzlichen Existenz dieser Götter an.

<sup>194</sup> CJ. I 11, 10; *Nov. Iust.* 6 pr.

<sup>195</sup> CJ. I 5, 12; STEIN 1949, 369ff.; DEMANDT 2007, 238.

bei diesem Personenkreis der Wunsch im Vordergrund den Alltag weiterhin in den vertrauten Formen des Überkommenen zu gestalten, in der sich offenbar bis dahin keine erweiterte Heilserwartung entwickelt hatte. Da diese Personen aber in der christlichen Gesellschaft von vielen Dingen ausgeschlossen blieben, zogen es die meisten zur Vermeidung sozialer Nachteile nun doch vor sich taufen zu lassen. Die Anzahl derer, die diese Entscheidung aus taktischer Erwägung trafen, Christen also nur dem Namen nach wurden, wird nicht unerheblich gewesen sein. Die Kirchenführung missbilligte natürlich das nominelle Glaubensbekenntnis der »Namenchristen«; die betreffenden Personen konnten sich durch eine flexible Haltung meist dem Nachweis entziehen und nur im Einzelfall als ‚Heuchler‘ (*ficti*) entlarvt werden. Der Kreis dieser taktierenden Konvertiten sah geringe Veranlassung seine bisherige Lebensführung zu ändern und beließ es, bis auf unerlässliche Formen des sozialen Umgangs, bei einer geringen Anpassung an das religiöse Umfeld.<sup>196</sup> Es ist nachvollziehbar, dass gerade über diesen Personenkreis heidnische Traditionselemente Zugang in die noch jungen Christengemeinden fanden, die in vielem oftmals selber noch experimentierten. Augustinus waren die Namenchristen am äußeren Rande der Kirche und das ihnen unterstellte schlechte Beispiel, ein Dorn im Auge und so warnte er:<sup>197</sup>

‚Hütet euch davor, die schlechten, oder genauer, die falschen Gläubigen nachzuahmen, die, obgleich sie dem Bekenntnis nach Gläubige, dem schlechten Lebenswandel nach jedoch Ungläubige sind.‘

Waren die heidnischen Relikte als ‚verschrobener Aberglaube‘ (*superstitio prava*) nachweisbar, wurden sie als »Irrlehre« ausgemerzt, manchmal auch überlagernd absorbiert.<sup>198</sup> Letzteres kam vor allem dann zum Zuge, wenn heidnische Traditionselemente besonders tief im Volksglauben und seiner Kultgestaltung verwurzelt waren.<sup>199</sup> In einem solchen Fall wurde beispielsweise einem kalendarisch heidnischen Festtag ein christlicher Heiliger mit seinem Verehrungsritus beigelegt. Das konnte sich unter anderem darin äußern, dass die Kirche einen viel frequentierten Götteraltar, heiligen Baum oder Quelle zum Anlass nahm und hier eine Kapelle/Kirche für die Heiligenverehrung errichtete, um fortan den eigenen Kultvollzug in den Mittelpunkt zu stellen. Heidnische Überlieferungen wurden so mit der Zeit überdeckt und schließlich eliminiert. In diesem Spektrum fällt in christlichen Quellen

---

<sup>196</sup> DAUT 1971, 171–188; BROWN 1986, 105 nennt sie ‚unsichere Kantonisten‘.

<sup>197</sup> Aug. *serm.* 260 (PL 38, 1202): ‚*Cavete ne imitemini malos fideles, imo falsos fideles. quasi confitendo fideles, sed male vivendo infidels*.‘

<sup>198</sup> SALZMAN 1987, 172–188.

<sup>199</sup> MACMULLEN 1997, 158.

Galliens ab dem ausgehenden fünften Jahrhundert die Nichtbeachtung keltisch-germanischer Kulte auf, ebenso wie auch nur die Erwähnung heidnischer Priester obsolet wird.<sup>200</sup> Wenn in einem Bericht die Nennung doch einmal unumgänglich war, ersetzte man sie durch pejorative Umschreibungen wie ‚Dämonenkult‘ und ‚Götzendiener‘.<sup>201</sup> Der Kreis schließt sich, wenn man der Erklärung Justins folgt, die Menschen früherer Zeiten seien gar nicht in der Lage gewesen zwischen Göttern und Dämonen zu unterscheiden und daher auch Dämonen Götter nannten.<sup>202</sup>

Das Christentum zeigte im Westen durch die institutionalisierte Geschlossenheit des theologischen Systems inzwischen auch im ländlichen Raum seine Überlegenheit in der Auseinandersetzung mit paganen Kulturen und ging zunehmend in die Offensive. Für die Mitte und den Süden Galliens gibt die Wirkungszeit des Bischofs Caesarius von Arles (sed. 502–542) einen Anhalt für den zeitlichen Übergang von heidnischen Kultpraktiken hin zu einem flächendeckend praktizierten Christentum. In einer Predigt räumte er ein, dass vielen der neuen Gläubigen der Wortlaut des Glaubensbekenntnisses und der *oratio dominica* noch nicht geläufig sei.<sup>203</sup> Der Grund des Defizits liegt überwiegend in der Motivation des Glaubensübertritts von bildungsfernen, illiteraten Schichten der Spätantike und des frühen Mittelalters. Zu dieser Zeit setzte eine von den urbanen Zentren und *civitates* ausgehende verstärkte Mission der ländlichen Gebiete ein, denen bisher weniger Aufmerksamkeit zugekommen war und so die Persistenz paganer Traditionen ermöglicht hatte. Um die Glaubensbotschaft der Bevölkerung näherzubringen und neue Gläubige zu gewinnen, waren Missions Bischöfe allein auf die verbale Kommunikation mit ihren illiteraten Zuhörern angewiesen. In Bekehrungspredigten setzten sie zu diesem Zweck auf die ausgeprägte Wundergläubigkeit ihres Auditoriums, bei dem illustre Berichte von Wundertaten bekannter Asketen erheblichen Eindruck hinterließen. Vordergründige Missionserfolge konnten aber auch durch die Abhängigkeit von Grundherren oder tribalen Verbänden zustande kommen und Grund für Gruppenkonversionen sein. (vgl. Kap. III.5.d) Weil die christliche Lehre die Neubekehrten auf diese Weise nur oberflächlich erreichte, waren oftmals in der Folge synkretistische Praktiken bis hin zur Theokrasie, der Göttermischung

---

<sup>200</sup> WOOD 1995.

<sup>201</sup> COLPE 1976, 546–797; SAND/DAXELMÜLLER/HÖDL 1986, 476–480.

<sup>202</sup> *Iust. Mart. apol.* 1, 5, 1–2; CLAUSS 2015, 386.

<sup>203</sup> *Caes. Arel. serm.* 13, 2; MÜLLER 1986, 526–565; KREIDER 2001, 3–46, 36f.; GEMEINHARDT 2007, 132.



mit den alten Kulturen, oder gar nach einer gewissen Zeit die völlige »Repaganisierung« die Konsequenz.<sup>204</sup> Hier wäre ein eingehenderer Zuspruch der Missionsprediger erforderlich gewesen, der jedoch zumeist ausblieb, da sie in der Regel nach nicht allzulänglichem Aufenthalt weiterzogen, um auch andernorts den Glauben zu verbreiten. Eine vertiefende, kerygmatische Glaubensverkündigung durch einen ständigen Priester vor Ort fand in der Anfangszeit kaum statt, nicht zuletzt auch wegen der im ländlichen Raum noch nicht vorhandenen Gemeindeorganisation mit einem kirchlichen Zentrum.<sup>205</sup>

## II. 8. B. CAESARIUS VON ARLES

Ein frühes kirchliches Zentrum Galliens war Arles (*Arelate*) in der Provence.<sup>206</sup> Bischof Caesarius, Metropolit dieser Stadt (sed. 502–542), bekannt als wortgewaltiger Prediger, sah in der Glaubensunterweisung breiter Schichten des Volkes seine besondere Aufgabe.<sup>207</sup> Der Bischof bediente sich zur besseren Verständlichkeit eines in der Mittel- und Unterschicht gebräuchlichen Idioms, des *sermo humilis*.<sup>208</sup> Damit folgte er dem Rat seines Rhetoriklehrers Julianus Pomerius († um 500 in Arles), der wiederum die Aussage des Kirchenvaters Augustin beherzigte, ‚wenn man vom Volk verstanden werden will, muss man so reden wie das Volk‘.<sup>209</sup> Caesarius predigte in der Basilika, wie unter freiem Himmel mit kräftiger Stimme, auch für entferntere Zuhörer gut zu vernehmen, die so seine Worte ‚in ihr Herz einschlossen‘ (*impectoratum*).<sup>210</sup> Der Bischof suchte die enge Verbindung zu den Hörern, die er im worteigenen Sinne ‚von der Straße holte‘ um ihnen den Glauben zu verkünden. Zu diesem Zweck verfasste er über zweihundert *sermones* und Homilien, in denen er sich wiederholt mit heidnischen Relikten des Alltags auseinandersetzte, die in der noch ungefestigten Glaubenswelt der frühen Gemeinden weiter fortlebten. Der Metropolit ließ seine *sermones* schriftlich niederlegen, in Abschriften vervielfältigen und als Anleitung des gelebten Glaubens den Suffraganbischöfen zukommen.<sup>211</sup>

---

<sup>204</sup> Vgl. KLINGSHIRN 2004, 48ff. m. weiterer Literatur; NESSELRATH 2013.

<sup>205</sup> THEOBALD, Kerygma I. Biblisch-theologisch, LThK 5, Freiburg 1996, 1406–1409; PIEPENBRINK 2005, 23–124.

<sup>206</sup> BUCHNER 1933.

<sup>207</sup> ARNOLD 1894; KASPER 1998, 115–116.

<sup>208</sup> Zum *sermo humilis* vgl. AUERBACH 1952, 304–364; CLERICI 1971, 339–364. Eine Predigtsammlung des 5. und 6. Jahrhunderts aus Lérins und der Provence bei BAILEY 2010.

<sup>209</sup> *Aug. doctr. christ.* 4, 10, 24; *Pomerius vita contempl.* I, 23.

<sup>210</sup> *Vita Caesarii Arelatensis* 1, 61.

<sup>211</sup> DELAGE 1971–1986.

Caesarius sah sich wiederholt gefordert gegen pagane Relikte einzuschreiten. So forderte er einmal, wohl aus gegebenem Anlass, die Gemeindemitglieder in der Predigt auf, bei einer Krankheit ihrer Kinder, Hilfe allein im Gebet zu suchen und nicht bei Magiern.<sup>212</sup> In der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts war es noch nicht für alle zur Regel geworden, allein auf den göttlichen Gnadenerweis zu vertrauen. Die Magie ist gelegentlich als Alternative zum Gebet aufgefasst worden oder sollte zumindest die Heilungserwartung durch die Duplizität eingesetzter Mittel zusätzlich verstärken, nach dem Grundsatz, je mehr desto besser. Die Vorgehensweise entspricht wohl dem Leibniz'schen Identitätsprinzip,<sup>213</sup> demzufolge beiden Verfahren eine ähnliche bis gleiche Wirkung zuzuerkennen ist. Hierbei eröffnete sich für Pseudochristen als situative Ausgangslage die Möglichkeit mit dem Gebet die Hilfe Gottes zu erbitten, gleichzeitig aber in Betracht zu ziehen, dass ihr Hilfeersuchen kein Gehör finden werde – leicht erkennbar am ausbleibenden Heilungserfolg. Um trotzdem noch einen Weg zum gewünschten Ziel offen zu halten, sahen solche Personen als Alternative die Konsultation eines Magiers; denn bei der Magie stellte sich die Problemlösung anders dar. Hier wurden transzendente Kräfte der Natur angenommen und Magier standen im Ruf, diese Kräfte durch Zauberei aktivieren und dienstbar machen zu können. Die Hilfesuchenden wendeten sich daher, ähnlich wie an einen Arzt, an den Magier. Eine emotionale Annäherung an die ‚schwarze Kunst‘ (*obsцена doctrina*) der Magie war in diesem Fall gar nicht notwendig und wurde auch nicht erwartet. Für manche der im Glaubensvollzug noch unsicheren frühen Christen bot die Magie eine Form der Rückversicherung parallel zur christlichen Heilserwartung. Bischof Caesarius sah sich genötigt hier einzuschreiten, um solche Gemeindemitglieder (*lapsi*) vom falschen Weg abzubringen. Das Fehlverhalten Einzelner ging aber nicht nur von Laien aus; auch bei Klerikern ist es nachzuweisen. In Canon 36 der Synode von Laodicea wurde Mitte des 4. Jahrhunderts die Amtsenthebung von Geistlichen angeordnet, die Amulette in Umlauf brachten, oder vor den Gläubigen als Magier und Sterndeuter auftraten.<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> Caes. Arel. serm. 52, 5; AUNE 1980, 1507–1557; LOTZ 2005; SCHÖLLGEN 2009, 28–37.

<sup>213</sup> Das Identitätsprinzip als ‚Satz der Identität des Ununterscheidbaren‘ (*principium identitatis indiscernibilium*) geht in seiner Formulierung auf Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) zurück und wird daher auch Leibniz-Gesetz genannt (Leibniz 1921, II 27, § 13). Nach Cicero war dieses Prinzip den Stoikern bekannt (*Cic. ac. II 26, 85*) und Seneca machte davon Gebrauch mit seiner Forderung, ‚ut, quae alia erant, et dissimilia essent et imperia‘ (*Sen. epist. 113, 13*).

<sup>214</sup> GRAF 1996; Lotz 2005, 242–245; Clauss 2015, 418 Anm. 95, 96.

## II. 8. C. EXKURS: DAS GEBET

In einem kultisch-religiösen Umfeld sind zum Gebet erhobene Hände ein anthropologisches und geistesgeschichtliches Phänomen. Die bildliche Überlieferung beginnt bereits in paläolithischen Höhlenmalereien und tritt weltweit in voneinander unabhängigen Kulturen auf. Es beruht auf einem menschlichen Grundmuster und äußert sich bereits, wenn ein kleines Kind beide Ärmchen erhebt, der Mutter entgegenstreckt, um ihre Aufmerksamkeit und Zuwendung zu erhalten. Mit ähnlicher Gebärde wendete sich der Betende anamnestic-epikletisch an die höhere Macht, die deshalb als eine Ursprungsgeste der Religiosität verstanden werden kann und im kultisch-rituellen Vollzug in vielen Kulturen epochenübergreifend anzutreffen ist.<sup>215</sup> Die bildende Kunst der klassischen Antike überliefert viele Beispiele dieses rituellen Gestus; doch auch in der quellenärmeren Spätzeit zeigt er sich vielfach in der christlichen Katakombenmalerei.<sup>216</sup> Aus der mittleren Kaiserzeit überliefern unabhängig voneinander Tertullian und Clemens von Alexandria Schilderungen christlicher Gebetshaltungen, aus denen hervorgeht, dass sie variabel ausgestaltet sein konnten. So schreibt Clemens in den *stromata*:<sup>217</sup>

„Deshalb heben wir auch [beim Beten] den Kopf in die Höhe und strecken die Hände zum Himmel empor und stellen uns bei dem gemeinsamen Sprechen der Schlussworte des Gebets auf die Fußspitzen, indem wir so dem Streben des Geistes empor in die geistige Welt zu folgen suchen.“

Bei Tertullian lesen wir hingegen:<sup>218</sup>

„Wir aber, wir erheben sie [die Arme] nicht nur, sondern breiten sie sogar aus und dem Leiden des Herrn uns nachbildend, bekennen wir auch im Gebete Christus.“

Aus den Worten der Beiden geht hervor, dass Betende in der Eucharistie mit einer unterschiedlichen Gebetshaltung die himmlische Annäherung suchten, ebenso wollten sie im Gebet deskriptive Zeichen ‚gewissenhafter Zuwendung an das Göttliche‘ (sc. *religio*) zum

<sup>215</sup> VON SEVERUS 1972, Sp. 1134–1258.

<sup>216</sup> Umfassend bei DEMISCH 1984; Ferner bei HEILER 1921, 98–109; OHM 1948, 251ff.; SEIB 1971, 352–354; Vgl. auch SCHULZE-DÖRR-LAMM 2015, 579 – 592.

<sup>217</sup> *Clem. Alex. strom.* VII, 7, 40, 1: „Ταῦτη καὶ προσανατείνομεν τὴν κεφαλὴν καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν αἶρομεν τοὺς τε πόδας ἐπεγείρομεν κατὰ τὴν τελευταίαν τῆς εὐχῆς συνεκφώνησιν, ἐπακολουθοῦντες τῇ προδουμίᾳ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν, καί, συναφιστάμεν τῷ λόγῳ σώμα τῆς γῆς περὶ ὧν μεταρσίον ποιησάμενοι ὑτὴν φύξιν ἐπιπερωμένην τῷ πόδι τῶν κρειττόνων, ἐπὶ τὰ ἅγια χωρεῖν βιαζόμεθα, τοῦ δεσμοῦ καταμεγαλοφρονοῦντες τοῦ σαρκικοῦ“ (Übers. O. Stählin); Ausführlich zum christlichen Gebet auch *Tert. orat.* und *Orig. de or.*; BRADSHAW 1996; WYRWA 2002, 152–154; VON STRITZKY 2009, 238–241.

<sup>218</sup> *Tert. orat.* 14: „*Nos vero non attollimus tantum sed etiam expandimus, et dominica passione modulantes, et orantes confitemur Christo*“ (Übers. D. Schleyer).

Ausdruck bringen. Clemens bezeichnet in den *stromata* (VII, 39, 6) das Gebet bildhaft als ‚das Zwiegespräch mit Gott‘.

Einen weiteren Hinweis auf die Gebetshaltung geben die im 4. bis spätestens Ende des 5. Jahrhunderts zusammengestellten ‚Sprüche der Väter‘ (*apophthegmata patrum*). Hier weist der Mönch Macarius († um 397) die Gläubigen an:<sup>219</sup>

‚Beim Gebet braucht Ihr nicht viele Worte zu sprechen. Es ist genug, wenn Ihr mit ausgestreckten Händen das Wort wiederholt: Herr, erbarme Dich meiner.‘

Einmal die erhobenen, dann die ausgebreiteten oder ausgestreckten Arme allegorisieren die Annäherung des irdischen an das überirdische Sein und damit die erstrebte Verbundenheit des Diesseits mit dem Jenseits. Es ist eine Geste der Anrufung, ein Zeichen der Öffnungsbereitschaft gegenüber dem göttlichen Erscheinen.<sup>220</sup> Die unterschiedlichen Gebetshaltungen, wie sie Clemens, Tertullian und Macarius hier schildern, mögen ihren Ursprung in dem Kulturraum haben, dem sie entstammen. Der Alexandriner Clemens ist dem griechischen Osten des Reiches verbunden, während der Carthager Tertullian, der auch mehrere Jahre als Jurist in Rom verbrachte, die Latinität des Westens einbindet. Bei Macarius handelt es sich zwar um einen ägyptischen Mönch, doch ist nicht gesichert, dass alle Worte, die ihm die Spruchsammlung zuordnen, auch von ihm stammen. Darüber hinaus ist nicht auszuschließen, dass tradierte Gebetshaltungen vorchristlicher Zeit aus den Randlagen der antiken Mittelmeerwelt die Basis weiterer Varianten bildeten. Der Grund für das Fehlen von Nachweisen wird die mangelnde Überlieferung aus diesen Regionen sein.

Es sei noch angemerkt, dass gegen Ende des 1. Jahrtausend das Beten mit erhobenen Händen im Westen vom Händefalten oder Aneinanderlegen der Handflächen abgelöst wird. Der Übergang ist fließend mit Überschneidungen und erstreckt sich über einen längeren Zeitraum; auch hier mögen unterschiedliche Kulturräume für den zeitlichen Ablauf der Transformation bestimmend gewesen sein. In der bildenden Kunst sind beide Formen oftmals simultan wiedergegeben. Die Forschung ist übereinstimmend der Auffassung, dass

---

<sup>219</sup> *Apophth. patr.* I, 180.

<sup>220</sup> HEILER 1969, 491 definiert das Gebet als ein ‚lebendiger Verkehr des Frommen mit dem persönlich gedachten und als gegenwärtig erlebten Gott, ein Verkehr, der die Formen der menschlichen Gesellschaftsbeziehungen widerspiegelt.‘

die Gebetshaltung der aneinander gelegten Hände sich von dem im germanischen Rechtsbrauch üblichen Zeichen der Kommendation ableitet.<sup>221</sup> Wer sich in die Bestimmung eines Anderen begeben wollte oder musste, hielt ihm seine Hände mit aneinandergelegten Handflächen entgegen (*commendare in manu alicuius*). Zeichenhaft bekundete er damit den Verzicht auf eigenständiges Handeln und Ergebung in den Willen des Anderen. Dieser wiederum legt zum Zeichen der Akzeptanz seine Handflächen auf die Handrücken der ihm entgegengestreckten Hände (*manum inmixtio*). Eine informative Darstellung dieser Rechtsgebärde zeigt der zwischen 1220 und 1235 entstandene Sachsenspiegel des Eike von Repgow, das bedeutendste Rechtsbuch des deutschen Mittelalters (Abb. 26).<sup>222</sup> Der Schutzherr als der Höhergestellte, vollzieht den Rechtsakt auf der *cathedra* sitzend, der sich durch die *commendatio* ihm Anvertrauende steht oder kniet vor ihm. Originär leitet sich die Gebärde von dem an seinen Händen gefesselten Besiegten ab, der dem Sieger mit dem demonstrativen Anheben der Arme sowohl seine Wehrlosigkeit als auch die Fügung in sein Schicksal bekundet.

Dass dieses Zeichen der Rechtshandlung schon lange vor dem im 13. Jahrhundert entstandenen Sachsenspiegel gebräuchlich war, belegen die Reichsannalen, auch bekannt als Einhard'sannalen. Im Jahre 757, so lautet ein Bericht, habe sich König Pippin auf dem Hofgut *Conpendium* (Compiègne) aufgehalten: ‚Dorthin kam Tassilo, der Herzog der Bayern, indem er seine Hände zwischen die Hände des Königs hielt, versicherte er Pippin [...] ihm die Tage seines Lebens die Treue zu bewahren.‘<sup>223</sup> Der Bayernherzog anerkannte und bestätigte (*confirmavit*) dem fränkischen König seine Vasallität. Die Rechtsgebärde war, wie hier geschildert, in allen Schichten der mittelalterlichen Gesellschaft verbreitet und offenbart mit der Anwendung als gültiges Rechtsmittel schon in vorkarolingischer Zeit ein sehr viel höheres Alter. Im religiösen Gebrauch ist die Gebärde der Kommendation das Zeichen des Betenden, sich vorbehaltlos der göttlichen Gnade anzuvertrauen.

<sup>221</sup> OHM 1948, 271; EISENHOFER 1950, 59; HERWEGEN 1957, 328; HEILER 1969, 103.

<sup>222</sup> AMIRA 1905, 242–244.

<sup>223</sup> *Ann. reg. Franc. a. DCCLVII: ‚Ibique Tassilo venit, dux Baioariorum, in vasatico se commendans per manus [...] et fidelitatem promisit regi Pippino [...] Sic confirmavit Tassilo, ut omnibus diebus vitae eius sic conservaret.‘*

## II. 8. D. DIE KIRCHE ALS TOR ZUM HIMMEL

Bischof Caesarius von Arles ist wiederholt mit der Tatsache konfrontiert worden, dass sich Kirchenbesucher auch während der Liturgie von ihren Plätzen erhoben und das Gotteshaus wieder verließen; er gab daher Anweisung, die Tore der Basilika in dieser Zeit geschlossen zu halten.<sup>224</sup> Das Verhalten war eine Missachtung der Eucharistie und derer, die dazu hier zusammengekommen waren; im Übrigen auch ein Zeichen mangelnden Respekts vor der bischöflichen Autorität. Neben solchem Fehlverhalten gab es aber noch weitere Missstände, gegen die Caesarius Klage erhob: ‚Männer, vor allem jedoch Frauen, schwatzen in der Kirche so laut, dass sie das Wort Gottes nicht hören, noch zulassen, dass andere es hören.‘<sup>225</sup> Vor dem Altar bleiben sie unziemlich stehen, beugen weder die Knie noch senken sie das Haupt (*serm.* 77, 1).<sup>226</sup> Caesarius stellt hier die Frage, ob diese Menschen sich ebenso respektlos verhielten, wenn sie vor einem König, Richter oder einem anderen Mächtigen stehen würden (*serm.* 77, 3). Geradezu irritierend mutet der Vorwurf des Bischofs an, manche Besucher ruhten ausgestreckt auf dem Kirchenboden, so als ‚lägen sie im Bett‘ (*serm.* 78, 1). Eine Steigerung bietet noch sein Bericht ‚von jenen, die in die Kirche kommen, um hier einen Streit auszutragen statt zu beten.‘<sup>227</sup> Er fügt noch hinzu, dass es bei diesen Streitigkeiten mitunter zu tätlichen Auseinandersetzungen gekommen sei. Allerdings erscheint es kaum vorstellbar, dass sich solche Auswüchse in einem Kirchenraum zutragen, in dem gleichzeitig gebetet und die Messe gefeiert wird.

Die vom Bischof angeprangerten Missstände waren sicher nicht auf Arles beschränkt und in vielen anderen Bistümern ebenso anzutreffen. Nur dem Umstand, dass Caesarius in seinen *sermone*s ausführlich darauf eingeht, verdanken wir die Kenntnis.<sup>228</sup> Dass er zur Veranschaulichung gelegentlich etwas übertreibt oder tendenziös darstellt, erscheint immerhin möglich.

---

<sup>224</sup> *Vita Caesarii Arelatensis* 1, 27; *Caes. Arel. serm.* 73; 74; KLINGSHIRN 1994, 46; DERS. 2004, 158f.; BROWN 2018, 149.

<sup>225</sup> *Caes. Arel. serm.* 50, 3: ‚... sunt enim, quod peius est, aliqui viri, et praecipue mulieres, qui tantum in ecclesia verborum, ut verbum dei nec ipsi audiant, nec alios audire permittant‘; Vor den schädlichen Auswirkungen der Geschwätzigkeit warnt Bischof Zeno von Verona – *Zen.* 2, 3, 6: ‚Die Geschwätzigkeit ist die Mutter der Sünde‘; HEN 1995, 73f.; KLINGSHIRN 2004, 156; Von Johannes Chrysostomus wird berichtet, seine Gemeinde habe ihn mit Zwischenrufen und Beifallsbekundungen unterbrochen (*Soz. h. e.* 8, 18, 8).

<sup>226</sup> Der aufgeschlagene Evangelienkodex auf dem Altar zeigte den Gläubigen die Anwesenheit Christi an. Vgl. MICHEL 1966, Sp. 1107–1160.

<sup>227</sup> *Caes. Arel. serm.* 55, 1: ‚Illos dico, qui venientes ad ecclesiam magis litigare cupiunt, quam orare.‘

<sup>228</sup> Vgl. auch ADKIN 1985, 161–163.

An anderer Stelle erwähnt er eher beiläufig, dass sich die misslichen Vorfälle in St. Stephanus (Saint-Étienne), der Bischofskirche von Arles, ereigneten.<sup>229</sup> Die Kirche hatte Bischof Hilarius von Arles (\*401; † 449; sed. 430–445) zwischen 430 und 449 erbauen lassen; im 8. Jahrhundert wurde sie in den Sarazenen- und Normannenstürmen zerstört. Aus den Grundmauern des romanischen Nachfolgebau St. Trophime ist der Grundriss der frühchristlichen Basilika St. Stephanus, so wie sie Bischof Caesarius in der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts vorfand, zu rekonstruieren.<sup>230</sup> Demnach war dem Kirchenschiff ein Atrium mit Peristyl vorgelagert, wahrscheinlich auch ein Narthex wie bei Alt St. Peter in Rom und den meisten Basiliken dieser Zeit.<sup>231</sup> (Abb. 6) Das Kirchenschiff, den eigentlichen Sakralraum mit dem Altar, erreichten die Gläubigen durch das Atrium. Der geräumige Vorbau diente ihnen als Versammlungsbereich. Er war aber auch ein Kontakt- und Nachrichtenforum für die Mitglieder der Gemeinde. Nachbarn kommunizierten gelegentlich lauter miteinander, was unter Umständen in dem von Caesarius beklagten handfesten Streit enden konnte. Auch sein Vorwurf, einige hätten es sich auf dem Boden liegend bequem gemacht ‚wie in einem Bett‘, findet aus diesem Blickwinkel eine deutlich abgeschwächte Erklärung. Schwache und Kranke, die an der Messe teilnehmen wollten und sich dazu eingefunden hatten, konnten in dieser Ruhelage eine Wartezeit kräfteschonend im Atrium überbrücken. Die Besucher empfanden ihr Verhalten an diesem Ort keineswegs als unangemessen; für sie waren Atrium und Narthex ein exponierter, dem sakralen Kirchenraum vorgelagerter Teil der Anlage. Ihnen erschien es wohl eher so, die Querelen des Alltags erst dann hinter sich gelassen zu haben, wenn sie das nach ihrem Empfinden profane Atrium durch ein hinteres Tor verließen, das *vestibulum* durchquert und durch einen weiteren Toreingang das Kirchenschiff (*navis*) mit dem Altar betraten.

Die Grundlage der Beanstandung unangemessenen Verhaltens der Besucher findet hier eine Erklärung: Für den Kirchenmann gab es keine abstufende Differenzierung der Sakralität eines Kirchengebäudes; wer die Schwelle der Vorhalle überschritt, trat in das Haus Gottes ein, Ort der Sammlung und inneren Einkehr. Diese Haltung unterstreicht die deskriptive Formel der (Gesamt-)Kirche als *porta caeli* – Tor des Himmels, Himmelstor.<sup>232</sup> Die

---

<sup>229</sup> Caes. Arl. serm. 16, 3; 74, 3

<sup>230</sup> LABANDE 1903, 459–497, 1904, 3–42; THIRION 1976, 360–479.

<sup>231</sup> ARBEITER 1988; BRANDENBURG 1989, 421–442; PICARD 1989, 505–553.

<sup>232</sup> Or. de. or. 31; WECKWERTH 1958, 26–78; VAN DAM 1985, 243–245. Zitiert nach KLINGSHIRN 2004, 153.

Besucher waren dementsprechend schon innerhalb des Kirchengeländes dem Himmlischen näher als dem Irdischen. Der Umstand, dass den meisten frühchristlichen Basiliken ein Atrium vorgelagert war, zeigt das Bestreben, nicht nur einen Ort der Sammlung und Vorbereitung zu schaffen. Es war gleichermaßen ein sozialer Mittelpunkt der Gemeinde, bei größeren Basiliken auch darüber hinaus. Das Atrium ist als Kontakt- und Nachrichtenforum bereits angesprochen worden; mit der Betonung auf »Forum« wird der Mittelpunkt römischer Urbanität ins Bewusstsein gerufen.

## II. 8. E. FORUM UND KIRCHE

Den freien Platz des antiken Forums säumten kommunale Bauten und Tempelanlagen; auf ihm wurde unter freiem Himmel Recht gesprochen. Die Bürger suchten das Forum auf, um hier Kontakte zu pflegen oder neue zu knüpfen sowie öffentliche Redner zu hören. Für den Gallorömer einer *civitas* in der Mitte und im Süden Galliens war das urbane Forum ein identitätsstiftender Topos seiner *romanitas* und Zugehörigkeit zum Imperium.<sup>233</sup> Es war aber auch ein Ort des religiösen Austauschs. Der Kirchenhistoriker Sokrates berichtet im 5. Jahrhundert,<sup>234</sup> wenn man diesen Platz aufsuche, bliebe es nicht aus, von vollkommen Fremden in Diskussionen über Glaubensfragen verwickelt zu werden.<sup>235</sup> Mit der germanischen Landnahme im 4. und 5. Jahrhundert und dem schließlichen Untergang des Weströmischen Reiches endete die ursprüngliche Bestimmung des städtischen Forums auf Grund der hinfällig gewordenen repräsentativen Aufgaben. Die Freifläche wurde teilweise überbaut, auch von Kirchen; gelegentlich als Markt genutzt oder diente gar als Weide für Kühe, wie in Rom der Flurname *campo vaccino* auf dem Forum Romanum verrät.<sup>236</sup>

Die Idee des urbanen Zentrums, das bisher vom Forum repräsentiert wurde, löste sich auf.<sup>237</sup> Die Bestimmung eines Ortes bürgerlicher Begegnung und sozialen Zusammenhalts übernahm im Frühmittelalter die bischöfliche Parochialkirche. Die im Stadtraum *intra muros* errichteten Kirchen bildeten den Mittelpunkt des Wohnumfelds. Eine gesteigerte

---

<sup>233</sup> BEDON e.a. 1988; WOOLF 2003.

<sup>234</sup> WALLRAFF 1997.

<sup>235</sup> *Socr. hist. eccl.* 1, 37.

<sup>236</sup> HUELSEN 1905; KRAUSE/WITSCHEL 2006.

<sup>237</sup> LIEBESCHÜTZ 2003.



Bedeutung über die Gemeindegrenze hinaus kam einem Gotteshaus zu, wenn es als Patronat die Grabstätte eines Heiligen oder von Märtyrern in Altarnähe vorweisen konnte. Immer ausgeprägtere Organisationsstrukturen der Kirche hatten aber auch einen Wandel im Bestattungswesen zur Folge.<sup>238</sup> Bisher wurden Tote nur in Nekropolen *extra muros* beigesetzt, so wie es schon das römische Zwölftafelgesetz (450 v. Chr.) geregelt hatte. (Vgl. Kap. II.7.b) In einem längeren Ablauf, begleitet von kirchenrechtlichen Verordnungen, konnte die bislang suburbane Begräbnisstätte neben der Kirche im innerstädtischen Bereich angelegt werden (*coemeterium*).<sup>239</sup> Sie vereinte nicht zuletzt in räumlicher Nähe die lebenden und die verstorbenen Angehörigen der Kirchengemeinde. Das vereinigende Nebeneinander von Kirche und Begräbnisstätte war im ländlichen Raum in gleicher Weise geregelt. Abt Regino von Prüm (892–899; †915) ordnete in seiner Kirchenvisitation an, den ‚umfriedeten Hof‘ unmittelbar neben der Landkirche mit einem Zaun vor weidendem Vieh zu schützen.<sup>240</sup>

Der ecclesialen, wie auch der weltlichen Oberschicht galt es als erstrebenswert, für die eigene zukünftige Grabstätte Vorkehrung zu treffen, so dass sie in größtmöglicher Nähe zu Heiligenreliquien oder Märtyrergräbern – *ad sanctos* – im Kircheninnern ihren Platz fand. Mögliche Widerstände ließen sich am einfachsten umgehen, wenn Personen aus der Oberschicht mit eigenen Mitteln auf ihrem Grundbesitz in zentraler Lage selbst eine Kirche errichten ließen, denn die Eigenkirche (*ecclesia propria*) unterstand ihrer Leitungsgewalt, wie auch die Investitur von Priestern ihrer Bestimmung vorbehalten blieb.<sup>241</sup>

Der Kirchenvater Augustin hatte ein durchaus gespaltenes Verhältnis zu den Bestattungen *ad sanctos*, die er als ein Zeichen der Volksfrömmigkeit ansah. Obwohl er sich der Heiligenverehrung gegenüber aufgeschlossen zeigte, scheint sie doch, wie sie in den Kirchen vollzogen wurde, bei Augustin auf Vorbehalte gestoßen zu sein, da hier im Gebet die unmittelbare Zuwendung an Gott in den Hintergrund trat.<sup>242</sup> Das Ausbleiben einer dezidier-

---

<sup>238</sup> GRIESER 2009, 407–423.

<sup>239</sup> HARTMANN 2003, 127–143.

<sup>240</sup> HELLINGER 1962, 1–116; KYLL 1972.

<sup>241</sup> HASSENPFUG 1999; SCHÄFERDIEK 1986, 559–561; DERS. 1996, 247–266; KROHN 2003, 166–178; RISTOW 2017b, 51–64.

<sup>242</sup> *Aug. cur. mort.* 11; SUDA 1998, 414–421; KLÖCKENER 1996/2002, 175–182; DRECOLL 2007, 232; ROSE 2013.

ten Kritik könnte der Rücksichtnahme des Kirchenvaters gegenüber den führenden Kreisen von Kirche und Staat zuzuschreiben sein, bei denen dieser Kultus besondere Verbreitung fand und die ihn unterstützten.

Es lag im Interesse eines Kirchenstifters, der neuen Kirche Reliquien von im Volke besonders verehrten Märtyrern zuzuführen, denn diese zogen Pilger von weither an und förderten so die Bedeutung des Gotteshauses und die Reputation des Stifters.<sup>243</sup> Der Trierer Domschatz bewahrt eine Elfenbeintafel mit Darstellung der Überführung eines Reliquiars in eine neu erbaute Kirche (Abb. 7).<sup>244</sup> Vor einem mehrstöckigen Gebäude mit Zuschauern in den Fenstern nähert sich von links ein vierrädriger, von zwei Maultieren gezogener Wagen auf dem zwei Bischöfe sitzen, kenntlich an ihrem Omophorion, die im Schoß ein Reliquiar halten. Zur Rechten sieht man eine dreischiffige Basilika mit Apsis und Kreuzen auf dem Giebel. Der Kirchenbau ist noch nicht fertiggestellt, wie die auf dem Dach tätigen Handwerker anzeigen; trotzdem findet die Reliquientranslation schon jetzt statt. Diese szenische Einlassung soll wohl das Bestreben illustrieren, das Bauwerk in möglichst kurzer Zeit fertigzustellen und seiner Bestimmung zu übergeben.

Bauherrin ist die vor dem Eingang stehende Kaiserin im perlen- und juwelengeschmückten Ornat. Sie hält ein Stabkreuz in der Linken und erhebt den rechten Arm zu einer Begrüßungsgeste der sich nähernden Reliquienprozession, die der Kaiser anführt, der durch sein Diadem und die pendilienverzierte Kaiserfibula am Paludamentum kenntlich ist.<sup>245</sup> In seiner Rechten hält er eine große Kerze; ebenso die Hofbeamten in seinem Gefolge. Den festlichen Charakter des Geschehens unterstreichen die zahlreichen Zuschauer in den Fenstern und Arkaden des Gebäudes im Hintergrund. Viele schwenken ein Räuchergefäß und halten ihre linke Hand in Höhe des Kopfes, möglicherweise eine Chiffre für Gesang. Die heutige Forschung stimmt darin überein, dass die überaus plastisch gearbeitete Reli-

---

<sup>243</sup> KÖTTING 1950; WORD-PERKINS 1966, 20–38; PIETRI 1990; BROWN 1991; ANGENENDT 1994; MIETKE 1998, 40–55; PIETRI/PIETRI 2002, 63–92.

<sup>244</sup> FISCHER 1969, 5ff.; VOLBACH 1976, Nr. 143; GUSSONE 1976, 125–133; SPAIN 1977, 279–304; HOLM/VIKAN 1979, 113–133; WEBER 1979, 135–157; WORTLEY 1980, 381–394; Gallien in der Spätantike, Mainz 1980, Nr. 384; Spätantike und frühes Christentum, Frankfurt 1983, Nr. 251; WILSON 1984, 602–614; BRUBAKER 1999, 258–285; HERBERS 2001, 221–231; REUDENBACH 2015, 145–160, bes. 145–150.

<sup>245</sup> DELBRUECK 1932, 1–21.

efplatte um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Konstantinopel entstand. Der dargestellte Kaiser könnte dann Theodosius II. (408–450) und seine Schwester Pulcheria sein, die im inoffiziellen Status einer Kaiserin an der Regierungsausübung teilhatte.<sup>246</sup>

Der hier ins Bild gesetzte Vorgang beschränkte sich sicher nicht auf diesen Einzelfall in Konstantinopel. Im fünften und sechsten Jahrhundert sind auch im lateinischen Westen für die zunehmende Zahl der Gläubigen viele Kirchen gebaut worden, für deren Ausstattung sich ein wachsender Bedarf an Reliquien entwickelte.

## II. 9. GLAUBE, MACHT UND TOLERANZ

### II. 9. A. TOLERANZ IM GLAUBEN

Die fortschreitende Ausbreitung des Christentums aktivierte im Westen Anhänger des alten Glaubens, die sich dem entgegenzustellen suchten. Das geschah aber kaum, um verlorenes Terrain wiederzugewinnen, dazu fehlte es dem geschwächten Heidentum mittlerweile an Energie und Rückhalt in der Gesellschaft. Das Bemühen der Altgläubigen richtete sich vielmehr im überwiegend christlich gewordenen Reich auf die Einforderung von Toleranz, die auch Nichtchristen das Recht auf ungehinderte Ausübung ihrer Kulte einräumen sollte.<sup>247</sup>

Heiden verkannten jedoch im monotheistischen Christentum die Religion der Erlösung,<sup>248</sup> wonach Christus den Menschen den Weg zum Reich Gottes wies, wo ihnen Erlösung von ihren Sünden gewährt werde. Aus christlicher Sicht konnte die Mission denjenigen Abhilfe schaffen, die bislang diesem einzig gangbaren Weg aus Unkenntnis noch nicht gefolgt waren. Wer sich jedoch trotzdem nicht bereit zeigte diese einzige Möglichkeit wahrzunehmen, obwohl er die Botschaft vernommen hatte, war nach christlicher Überzeugung nicht nur ein Verweigerer, mehr noch, ein Widersacher Gottes. Wenn Menschen es also vorzogen ihrem Irrglauben weiterhin zu folgen und »Götzen« verehrten, war hier nach christlicher Auffassung die Nichtgewährung von Toleranz kein Zeichen von Intoleranz; Toleranz wäre an dieser Stelle deplatziert, sogar unrealistisch, da sie als Zugeständnis eines Sonderwegs aufgefasst würde, den es nicht gab.<sup>249</sup> Trotzdem waren die Christen gehalten, sich

---

<sup>246</sup> LIPPOLD 1973(a), Sp. 962; CLAUSS 2002, 370–436.

<sup>247</sup> Der Kirchengeschichtsschreiber Sokrates Scholastikos (381–439) gibt für die Mitte des 4. Jahrhunderts die Zahl von über dreihundert heidnischen Kulturen im Reich an: *Socr. hist. eccl.* 4, 32.

<sup>248</sup> ANDRESEN 1966, 54–219, bes. 76–98.

<sup>249</sup> BEATRICE 1993; WOLTER 2001, 61–90.

von ihren heidnischen Mitbürgern nicht gänzlich abzuwenden, denn es war nicht auszuschließen, wie des Öfteren geschehen, dass sich eines Tages Reumütige doch noch des Besseren besannen und Einsichtsbereitschaft für den rechten Weg zeigten.<sup>250</sup>

Unschwer ist zu erkennen, dass den Bekennern der christlichen Erlösungsreligion eine he-notheistische Glaubenshaltung fernlag. Wenn sie in einem Gemeinwesen die Mehrheit erlangten, sollten sie aber auch nicht, wie Bischof Ambrosius mahnte, Druck und Gewalt gegen die bislang für die christliche Botschaft Unempfänglichen ausüben, um sie von ihrem Irrweg abzubringen.<sup>251</sup> Vielmehr sei es geboten, ihnen offenherzig zu begegnen und dabei nicht nachzulassen im Bemühen, Heiden doch noch vom einzig wahren Glauben zu überzeugen.(Vgl. Kap. II. 9. e)

Jeder Glaube stellt einen Machtfaktor dar, der sich nach der Größe der Glaubensgemeinschaft bemisst. Die ursprünglich kleine jüdische Sekte der Urchristen war in dreihundert Jahren zur größten Religion im *Imperium Romanum* herangewachsen und nun Staatsreligion.<sup>252</sup> Trotz seines Siegeszugs stieß das Christentum in Rom aber noch auf den hinhaltenden Widerstand großer Teile der Senatsaristokratie, auf dessen Ursachen und Wirkung unten näher eingegangen wird. Es entwickelte sich eine Kontroverse zwischen der senatorischen Oberschicht Roms und dem christlichen Kaiserhof in Konstantinopel, wie auch mit dem Episkopat. Im Westen war die auf ihrem immensen Reichtum basierende politische Durchsetzungskraft der Senatorenschaft von signifikantem Einfluss auf die staatlichen Belange.<sup>253</sup> Der Senat wirkte sich im Übrigen nicht nur auf das soziale Verhalten der vielen von ihnen Abhängigen aus. In der spätantiken Bevölkerung Roms ging, wie in den meisten Gesellschaften, von prominenten Persönlichkeiten generell ein Leitbild aus und veranlasste Augustin einmal zu der bedauernden Feststellung: ‚Niemand bliebe Heide, wenn jener noble Mensch Christ wäre.‘<sup>254</sup>

Eine Stimme des Widerstands altgläubiger Mitglieder des römischen Senats war der wortgewaltige *rhetor* und *praefectus urbi* Symmachus, der im Bewusstsein des nicht aufzuhal-

---

<sup>250</sup> BARCELO 2010, 119–134.

<sup>251</sup> HAHN 2010, 209–248.

<sup>252</sup> BAUS 1965; BRINGMANN 1978, 1–18; HAMMAN 1985; MEYER 2000; REINBOLD 2000.

<sup>253</sup> CHASTAGNOL 1970, 187–211; DERS. 1982(a), 167–194.

<sup>254</sup> Aug. in Psalm 54, 13: 'Ille nobilis si christianus esset, nemo remaneret paganus'; GEMEINHARDT 2007, 134.

tenden Siegeszugs des Christentums beim Kaiser trotzdem, oder gerade deshalb, um Toleranz nachsuchte. Er trug sie in Form einer Bitte vor, mit einer Forderung verbinden konnte er sie nicht.

## II. 9. B. DER ALTAR DER VICTORIA

Zu einem Symbol des Widerstands war die bronzene Statue der Victoria in der *curia* des Senats geworden. Octavian hatte die Siegesgöttin 29 v. Chr. zum Gedenken an seinen Sieg bei Actium zusammen mit einem Altar dort aufstellen lassen; ein Zeichen römischer Sieghaftigkeit und Größe, vor dem die Senatoren zu Beginn jeder Zusammenkunft ein Weihrauch- und Weinopfer darbrachten.<sup>255</sup> Als Konstantius II. 357 Rom besuchte, ließ er den Altar mit der Statue aus der Kurie entfernen, da er als Christ an ihrer Aufstellung an diesem Ort Anstoß nahm.<sup>256</sup> Der *praefectus urbi* Quintus Aurelius Symmachus, prominenter Vertreter und Wortführer der Altgläubigen, hatte sich im Bewusstsein der vom Verbleib des Altars ausgehenden beispielhaften Wirkung (παράδειγμα, *exemplum*) 382 bei Kaiser Gratian in Mailand für die dauerhafte Wiederaufstellung der Statue in der Kurie des Senats eingesetzt. Nicht nur der Antrag wurde abgelehnt, im Bestreben klare Verhältnisse zu schaffen, ordnete das kaiserliche Edikt auch die Einstellung aller staatlichen Zuwendungen an heidnische Kultausübungen an, insbesondere des Vesta-Kults sowie das Verbot ihnen in Zukunft durch Erblassung oder Stiftung Mittel zukommen zu lassen; damit sollte der *fiscus* den Kulturen die finanzielle Grundlage entziehen. Eine Gesandtschaft des Senats unter der Leitung des Stadtpräfekten Symmachus, die daraufhin bei Hofe vorstellig wurde, um eine Rücknahme der Anordnungen zu erwirken, wurde abschlägig beschieden – man ließ sie gar nicht bis zum Kaiser vor.<sup>257</sup> Treibende Kraft im Hintergrund war Bischof Ambrosius, der das im römischen Senat immer noch stark vertretene Heidentum zurück zu drängen suchte. Seine Behauptung, die christlichen Mitglieder des Senats seien längst in der Überzahl, ist in den Quellen widersprüchlich belegt und erweckt eher Zweifel.<sup>258</sup>

---

<sup>255</sup> Cass. Dio 51, 22, 1; Suet. Aug. 35, 3; Ambr. epp. 17, 9, 16; 18, 31-32; POHLSANDER 1969, 594; DIHLE 1973, 81-97.

<sup>256</sup> Amm. Marc. 16, 10; Symm. rel. 3, 4-6; Ambros. ep. 18, 32.

<sup>257</sup> Symm. rel. 3, 1.

<sup>258</sup> Symm. ep. 17, 10: ‚cum curia maiore iam Christianorum numero sit referta‘; Zur Frage des Mehrheitsverhältnisses vgl. WYTZES 1977, 296ff. Them. or. 13.178 a; Aug. conf. VIII 3; Zu frühen christlichen Senatoren vgl. ECK 1971, 381-406; BARNES 1995, 135-147.

Auch ist in den Angaben nicht immer klar ersichtlich, ob Mitglieder des Senats gemeint sind oder allgemeiner die Angehörigen des *ordo senatorius*.<sup>259</sup>

Mit einer erneuten Petition wandte sich 384 Symmachus an den erst zwölfjährigen Kaiser Valentinian II., Nachfolger des im Jahr zuvor ermordeten Gratian, in der Hoffnung die kaiserliche Hofhaltung zu einer Rücknahme des Edikts bewegen zu können. Er trat nicht als Bittsteller in eigener Sache auf, vielmehr als der vom Kaiser bestellte Stadtpräfekt Roms, der hier einer Aufgabe nachkam. Das Vorgehen war planvoll und gut vorbereitet. Er hatte zu diesem Zweck seine bekannte 3. *Relatio* verfasst, ein rhetorisches Meisterstück von hoher Suggestivkraft.<sup>260</sup> Darin richtet die personifizierte Roma das Wort an die römischen Kaiser und weist sie darauf hin, dass die Bräuche der Vorfahren (*mos parentum*) nicht falsch sein können, wenn sie doch dem Vaterland von alters her so gute Dienste geleistet haben (*rel.* 3. 2). Es solle zumindest der Name der Victoria geehrt werden, wenn man schon die Gottheit nicht ehren wolle (*rel.* 3. 3). Symmachus fordert den Respekt vor den römischen Göttern als Teil einer allumfassenden göttlichen Wirklichkeit (*rel.* 3. 10):

„Was kommt es darauf an, mit welcher Art von Klugheit ein jeder das Wahre sucht?  
Auf einem einzigen Weg kann man nicht zu einem so großen Geheimnis gelangen.“

Er wirbt damit um Toleranz gegenüber anderen Religionen, so wie sie früher die Kaiser mit der *dissimulatio* den *ritus peregrini* entgegenbrachten,<sup>261</sup> sofern diese römischen Sitten und Gesetzen nicht entgegenstanden. Auf eben diese Gesetze zur freien Religionsausübung beruft er sich und richtet an das Auditorium die rhetorische Frage (*rel.* 3. 13):

„Gilt für die römische Religion nicht mehr das römische Recht?“

Symmachus kleidet sein Anliegen in die Rede der Göttin Roma, mit der sie sich an die im *consistorium* Versammelten wendet (*rel.* 3. 9-10):

„Ehrenwerteste Kaiser, Väter des Vaterlandes, habt Ehrfurcht vor meinem Alter, in das mich die Einhaltung des religiösen Brauches gelangen ließ. Lasst mich die Zeremonien der Ahnen begehen, denn dies ist keine Sünde. Lasst mich nach meiner Tradition leben, da ich frei geboren bin! Diese Religion hat den Erdkreis meinen Gesetzen unterworfen, diese heiligen Bräuche haben Hannibal von den Mauern der Stadt, die Gallier vom Kapitol abgewehrt.“

---

<sup>259</sup> Ambros. *epp.* 17, 9; 18, 31; Augustinus hielt den Senat zur Zeit Kaiser Julians noch für fast völlig heidnisch (*conf.* 8, 2, 3); Dieselbe Auffassung vertrat Paulinus von Nola (*epp.* 8, 37ff; 13, 15); Prudentius setzte die Bekehrung des Senats erst 394 an (*Prud. C. Symm.* I, 511ff.); WYTZES 1977, 296–300; BOUFFARTIGUE 1992.

<sup>260</sup> KLEIN 1972, 98ff.; KLEIN 1985, 100; CAMERON 2011; Symmachus könnte die *Relatio* in Mailand selber vorgelesen haben. Dies geht aus dem Bericht des Prudentius (*Prud. C. Symm.* 2, 17) hervor, der ihn ausdrücklich als *legatus* bezeichnet; GNILKA 1991, 1–44.

<sup>261</sup> *Dissimulatio* hier als ‚nicht berücksichtigen‘ und/oder ‚absichtliches Übersehen‘ im Sinne einer tolerierenden Duldung. Vgl. *Plin. epp.* 6, 27, 3; 9, 13, 21.

In der zweiten Hälfte der *Relatio* wird um die Rücknahme der ebenfalls im kaiserlichen Edikt von 382 verfügten Einstellung von Subventionen an die heidnischen Kulte sowie der Aufhebung priesterlicher Privilegien ersucht. Symmachus argumentiert, die staatlichen Zuwendungen seien keine im Ermessen der Kaiser liegenden Gunsterweise, vielmehr eine staatliche Verpflichtung durch Gewohnheit und Tradition (*rel.* 3. 11-14). Damit befindet er sich natürlich in klarem Gegensatz zu seinem Widersacher Ambrosius, für den es nur einen wahren Gott gibt, alle anderen Erscheinungsformen seien das Werk von ‚Dämonen‘, für die sich keine Forderungen erheben lassen.<sup>262</sup>

Die *Relatio* ließ die Zuhörer im *consistorium* nicht unbeeindruckt und löste sogar Zustimmung aus. Ambrosius ergriff unverzüglich die Initiative und suchte mit mehreren Eingaben an den Kaiserhof in Mailand die Argumente der *Relatio* zu entkräften und zu widerlegen.<sup>263</sup> In der Zusammenfassung seiner Erwiderung greift er seinerseits die literarische Figur der »Roma« auf, lässt sie Fehler einsehen und legt ihr dazu eindringliche Worte in den Mund:<sup>264</sup>

‚Ich bereue meinen Irrtum und mein altersgraues Haupt errötet über das schändlich vergossene Blut. Ich schäme mich trotz meines hohen Alters nicht, mich mit dem ganzen Erdkreis zu bekehren. Es ist eine unumstößliche Wahrheit, dass man niemals zu alt ist, um zu lernen. Schämen sollte sich das Alter, welches sich nicht mehr bessern kann.‘

So scheiterte auch dieser Versuch des Symmachus letztlich an der Intervention des Bischofs Ambrosius, der durch seinen Einfluss bei Hofe den Antrag zu Fall brachte.<sup>265</sup> Der Einfluss soll so groß gewesen sein, dass er der zögerlichen und entschlusschwachen Hofhaltung des *princeps pueri* Valentinian mit der Exkommunikation gedroht habe, so wie sie Jesus bei dem Fehlverhalten Einzelner in der Gemeinde von seinen Jüngern forderte. Dazu

<sup>262</sup> Ambr. ep. 17, 1: ‚*Dii enim gentium [sunt] daemonia.*‘ In Anlehnung an Ps. 96.

<sup>263</sup> Ambrosius bezeichnet Symmachus als einen ‚*vir eloquentissimus*‘ und seine *Relatio* ein ‚*praeclarissimum libellum*‘ (Paul. Med. vita Ambr. 26, 2). Er konzidiert ihm eine ‚*aurea lingua*‘, warnt aber vor ‚*verborum elegantiam*‘, die ‚*capit animorum oculos specie formosi, visuque perstringit*‘ (Ambr. ep. 18, 2); SCHANZ 1970, 248; KLEIN 1972. Ein Zeugnis des Nachwirkens sind die *libri contra Symmachum* des Prudentius (Prud. c. Symm.). In den beiden, fast zwanzig Jahre später entstandenen Schriften setzte auch er sich mit den inhaltlichen Aussagen der *Relatio* auseinander und suchte sie gleichfalls zu widerlegen, da ‚das Unkraut des Heidentums noch fortwuchere‘.

<sup>264</sup> Ambr. ep. 18, 7: ‚*Paenitet lapsus, vetusta canities pudendi sanguinis traxit ruborem. Non erubesco cum toto orbe longaevo converti. Verum certe est quia nulla aetas ad perdiscendum sera est. Erubescat senectus quae emendare se non potest.*‘

<sup>265</sup> EVENEPOEL 1998-1999, 283-306; ROSEN 1994, 29-36.

stellte er diplomatische Verwicklungen mit dem *senior Augustus* in Konstantinopel in Aussicht.<sup>266</sup> Ambrosius erklärte nachdem erfolgreichen Abschluss der Angelegenheit lapidar: ‚Valentinian hat auf meinen Rat gehört und nichts anderes getan als das, was die Lehre unseres Glaubens forderte.‘<sup>267</sup>

Der Victoriaaltar kam nicht in die *curia* zurück und es blieb bei der Aufhebung der finanziellen Zuwendungen an die heidnischen Kulte. Vermutungen, dass der Altar während der Usurpation des Eugenius noch einmal in den Senat zurückkehrte, stützen sich auf Angaben bei Paulinus von Mailand und Zosimos, deren Aussagen jedoch nicht eindeutig sind.<sup>268</sup> Bei Claudian gibt es drei Andeutungen, die unter Stilicho eine Rückkehr der Victoriastatue, wenn auch ohne den Altar, möglich erscheinen lassen.<sup>269</sup> Über ihren weiteren Verbleib schweigen die Quellen. Im nunmehr christlichen Reich benötigte man ihr *exemplum* nicht mehr. Unter der Herrschaft der Ostgoten wurden am Senatsgebäude ein letztes Mal Instandsetzungsarbeiten vorgenommen.<sup>270</sup>

## II. 9. C. USURPATION UND GLAUBENSKRIEG

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts gipfelte die Auseinandersetzung von weltlicher Macht und Glauben in einem militärischen Konflikt, der anfangs einen solchen Zusammenhang gar nicht erkennen ließ. Auslöser war die Usurpation des *vir clarissimus* und Kanzleibeamten (*magister scrinii*) Flavius Eugenius in Gallien, der auf Betreiben des *magister militum* Arbogast (388–394), einem heidnischen Franken, im August 392 in Lugdunum vom Heer zum Nachfolger des im Mai vermutlich durch Suizid geendeten Valentinian II. ausgerufen wurde.<sup>271</sup> Der Usurpator bemühte sich nach seiner Erhebung zunächst um die Anerkennung durch Theodosius I. in Konstantinopel.<sup>272</sup> So ließ er als Zeichen der Bereit-

---

<sup>266</sup> *Ambr. ep.* 17, 12; *Mt* 18,17: ‚Hört er aber auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner.‘

<sup>267</sup> *Ambr. ep.* 57, 3: ‚Valentinianus [...] audivit suggestionem meam nec fecit aliud nisi quod fidei nostrae ratio poscebat.‘

<sup>268</sup> *Paul. Med. vita Ambros.* 26; *Zos. hist.* 4, 59.

<sup>269</sup> *Claud. carm.* XXIII 19; XXIV 204; XXVIII 597.

<sup>270</sup> *CIL* VI 41420b; BARTOLI 1963; NIQUET 2000, 211 m. Anm. 77.

<sup>271</sup> GEFFCKEN 1920, 161; STRAUB 1966, 869; SZIDAT 1979, 487–508; LEPPIN 2003; DEMANDT 2007, 166f.; BECKER/KÖTTER 2016, 166–170; Africa schloss sich der Usurpation nicht an und blieb auf Theodosius' Seite. COŞKUN 2002, 223–236.

<sup>272</sup> *Zos. hist.* 4, 55.



schaft zu einem gütlichen Einvernehmen in dem von ihm beanspruchten Herrschaftsgebiet weiterhin Inschriften in Theodosius Namen anbringen und Münzen prägen.<sup>273</sup> Doch der Kaiser in Konstantinopel zögerte mit einer Entscheidung; der vom Heermeister Arbogast gestützte Hofbeamte Eugenius lief seiner dynastischen Planung zuwider, doch musste er, wenn er dagegen einschreiten wollte, das militärische Potenzial des fränkischen Heermeisters berücksichtigen, der im Übrigen als erster *magister militum* von seinen eigenen Soldaten in dieses Amt berufen worden war; dem Kaiser blieb nur die nachträgliche Bestätigung.<sup>274</sup> Nach mehrmonatigem, hinhaltendem Zögern versagte Theodosius schließlich dem Eugenius die Anerkennung, indem er im Januar 393 in Konstantinopel seinen jüngeren, erst neun Jahre alten Sohn Honorius (384–423) zum Mitkaiser im Westen bestimmte.<sup>275</sup>

Für Eugenius kam dies einer Kriegserklärung gleich. Ihm und Arbogast war klar, dass in den bevorstehenden Auseinandersetzungen nicht nur die Durchsetzung der kaiserlichen Anerkennung erkämpft werden musste, auch ihr eigenes Überleben hing vom Erfolg ab. Eugenius verließ Gallien unverzüglich und erschien Anfang 393 in Mailand, dem Regierungszentrum des Westens. Zuvor hatte Arbogast noch eine Militäraktion gegen die Franken an der gefährdeten Niederrheingrenze inszeniert,<sup>276</sup> offensichtlich mit der Absicht die militärische Kompetenz der neuen Führung in Augenschein zu nehmen. Bereits kurz nach seiner Erhebung versuchte Eugenius noch von Gallien aus Verbindung zu politisch einflussreichen klerikalen Kreisen in Mailand und im bis dahin noch stark heidnisch geprägten Rom aufzunehmen.<sup>277</sup> Er war zwar nominell christlichen Glaubens,<sup>278</sup> bewies aber im Umgang mit Heiden eine liberale und offene Haltung, die er auch in seinem Äußeren andeutete; er trug wie Kaiser Julian einen Philosophenbart (Abb. 8).<sup>279</sup> Bereits vor seiner Ankunft in Mailand wandte er sich mit einem Schreiben an Bischof Ambrosius, mit dem er

---

<sup>273</sup> Vgl. CIL 13, 8262; RIC 9, 74 u. 83.

<sup>274</sup> ENSSLIN 1931, 337–361; DEMANDT 1970, 554 – 790; CASTRITIUS 1984, 1–33.

<sup>275</sup> *Chron. Min.* I 298; HARTKE 1951.

<sup>276</sup> *Paul. Med. vita Ambr.* 30; *Sulp. Alex. hist.* in *Greg. Tur. HF* II 9; Zu den verlorenen Schriften des Historikers Sulpicius Alexander vgl. CASTRITIUS 2005, 129; STROHEKER 1948, 44.

<sup>277</sup> Zu den Gegensätzen von Rom und Mailand in der Spätantike FUHRER 2012.

<sup>278</sup> *Ambr. ep.* 57; *Soz. hist. eccl.* VII 22, 4.

<sup>279</sup> GEFFCKEN 1920, 160: ‚Er gehörte wohl zu den nicht seltenen Namenchristen‘; Zu Kaiser Julian I. vgl. ROSEN 1997, 126–140; LIPPOLD 1999, 442–483.

bereits vor seiner Usurpation als Hofbeamter von Gallien aus Kontakte unterhielt,<sup>280</sup> um nun abzuklären, welche Einstellung der prominente Kirchenmann zu den jüngsten Ereignissen hatte und ob sich eine positive Reaktion abzeichnete. Der Bischof ließ sich Zeit mit einer Antwort, er wollte offenbar Theodosius' Entscheidung abwarten. Als Eugenius nach dem Alpenübergang inzwischen in Italien angelangt war, erkannte ihn Ambrosius zwar in einem Schreiben als Kaiser an,<sup>281</sup> vermied jedoch ein Zusammentreffen und verließ Mailand noch bevor Eugenius dort eintraf. Er trat eine längere Reise nach Bologna (*Bononiensis*) an,<sup>282</sup> von der er erst zurückkehrte, nachdem Eugenius Mailand wieder verlassen und sich auf den Feldzug gegen Theodosius begeben hatte. Offensichtlich wollte er damit einem näheren Umgang mit dem Usurpator aus dem Wege gehen, um die Beziehung zum Kaiserhof in Konstantinopel nicht zu belasten. Die Anerkennung des Prätendenten hatte für den Politiker Ambrosius keine nachteilige Wirkung, ließ sich doch die Formalität mit einer Fügung in das Unabänderliche begründen: Im Westreich gab es zu dieser Zeit wegen Theodosius Schweigen keinen legitimen Nachfolger für Valentinian II., zwischen dem und dem Usurpator die Entscheidung zu treffen gewesen wäre. Es ist jedoch anzunehmen, dass der Bischof der dynastische Legitimität des Kaiserhauses näherstand, vor allem jedoch der entschiedenen Religionspolitik des Theodosius.<sup>283</sup> Jedenfalls klärten sich die Fronten nach der in Konstantinopel gefallenen Entscheidung und jede Seite war nun um Ressourcen in der heraufziehenden militärischen Auseinandersetzung bemüht. Die historischen Quellen geben über die Abläufe in diesen Monaten nur punktuell und lückenhaft Aufschluss. Das Fehlen eines Geschichtswerks wie das des Ammianus Marcellinus lässt den Mangel deutlich werden. Die Hauptquelle an Informationen sind Briefe von Bischof Ambrosius, die er in dieser Zeit an die politischen Entscheidungsträger richtete. In der Kommunikation mit Protagonisten und Antagonisten, zeigt Ambrosius ein klares Profil, nicht nur als Vertreter der Kirche, sondern auch als Politiker. Theodosius bewies mit verschärften Gesetzen eine

---

<sup>280</sup> Ambrosius sah den Christen im Hofbeamten Eugenius, mit dem er einen verbindlichen Umgang pflegte. *Ambr. ep.* 57, 12: *...privato detulerim corde intimo...*

<sup>281</sup> *Ambr. ep.* 57; Die Anerkennung erfolgte eher beiläufig in der einleitenden Anrede: *Clementissimo Imperatori Eugenio Ambrosius episcopus.*

<sup>282</sup> *Paul. Med. vita Ambr.* 27: *...derelicta civitate Mediolanensi, ad quam ille [Eugenius] festinato veniebat, ad Bononiensem civitatem emigravit.*

<sup>283</sup> LIZZI TESTA 1996, 323–361.

entschlossene Gegnerschaft zum Heidentum, zur Häresie und der verbreiteten, in verschiedenen Formen auftretenden Apostasie.<sup>284</sup> Joachim Szidat kommt nach Sichtung der Quellen in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, ‚dass Theodosius in die bisher für Eugenius rein politische Auseinandersetzung die religiöse Komponente stärker betonte und sie einsetzte, um Ambrosius und die Christen stärker an sich zu binden.‘<sup>285</sup> In der Tat konnte er sich im weiteren Verlauf des Geschehens vor allem auf Ambrosius, den einflussreichen Mailänder Bischof stützen.

Um hiergegen einen Ausgleich zu schaffen, aktivierte Eugenius im Gegenzug die schon während seiner Amtszeit in Gallien bestehenden Verbindungen zur Senatsaristokratie.<sup>286</sup> In der heidnischen, aber auch in Teilen der christlichen senatorischen Führungsschicht Roms gab es einen Kreis von kritischen bis ablehnenden Stimmen gegen Theodosius' Regierungsführung. Allen gemeinsam war jedoch die Missbilligung des fast ausschließlich auf den Osten des Reiches ausgerichteten Herrschaftsinteresses, das die Belange der westlichen Reichshälfte nur nachrangig in ihr Blickfeld einbezog und, wie von Theodosius gehandhabt, auch nur schwache, sogar minderjährige Vertreter des Herrscherhauses dort einsetzte. Dieser Missstand ist wiederholt zum Auslöser einer Usurpation geworden, wie wenige Jahre zuvor die des Magnus Maximus (383–388).<sup>287</sup> Theodosius agierte zwar im Osten erfolgreich mit den Sassaniden, doch im Westen hätte es ebenfalls eines tatkräftigen Regenten bedurft, fähig, die von »Barbaren« bedrohten Grenzen am Rhein und im Illyricum zu sichern. Eben dies mahnte der gallische Rhetor Pacatus bei Theodosius mit deutlichen Worten an. Bei einem Rombesuch des Kaisers im Juni 389 nach der Niederwerfung des Usurpators Magnus Maximus, trug Pacatus vor Theodosius und den Senatoren in einem Panegyricus vor:<sup>288</sup>

‚Über deine Triumphe sind wir Gallier voll Zorn (du magst darüber staunen): während du siegreich in entlegene Länder der Erde vorrückst [...] hat ein Tyrann [der Usurpator Maximus in Gallien] einen geheimen Weg für seine verbrecherischen Taten ausfindig gemacht.‘

---

<sup>284</sup> CTh. XVI 10, 10 a. 391; CTh. XVI 10, 12 a. 392; ERRINGTON 1997(b), 21–72.

<sup>285</sup> SZIDAT 1979, 493f.

<sup>286</sup> STROHEKER 1965, 26; WYTZES 1977, 156: ‚Die Politik des Theodosius trieb Eugenius dem Heidentum in die Arme.‘

<sup>287</sup> PALANQUE 1965, 255–267; JONES 1986.

<sup>288</sup> Pacat. Paneg. Lat. II (XII) 12, 23, 1: ‚triumphis tuis Galli (stupeas licebit) irascimur. Dum in remota terrarum vincendo procedis [...], invenit tyrannus ad scelera secretum‘; Szidat 1979, 495.

Durch die Lobrede nur wenig abgemildert wird hier doch klar ausgesprochen, dass Maximus nur deshalb Erfolg haben konnte, weil Theodosius zuvor den Bedürfnissen des Westens zu wenig Aufmerksamkeit hatte zukommen lassen. Bei dem überwundenen Maximus handelte es sich um eine durchaus fähige Führungspersönlichkeit, die sich gegen Gratian und Valentinian II. durchsetzte, wie auch bei der Grenzverteidigung sichtbare Erfolge vorweisen und damit den Bewohnern des Westreichs wieder mehr Sicherheit geben konnte. Dass er letztlich scheiterte, lag an der militärischen Überlegenheit des Theodosius.

Für den nun auftretenden Usurpator Eugenius und den eigentlichen Machtfaktor Arbogast, seinen durch militärische Erfolge ausgewiesenen Heermeister, sprach unter anderem, dass auch hier das Potenzial vorhanden war dem Westen, ähnlich wie bei Maximus, wieder mehr Sicherheit an den Grenzen und damit Ruhe im Inneren zu schaffen. Durch Theodosius' zögerliche Haltung war der westliche Reichsteil für Monate ohne einen dynastisch legitimierten Nachfolger geblieben und der schließlich von ihm ernannte neunjährige Honorius stellte nur eine formale Lösung dar. In dieser politischen Konstellation blieb der *princeps puer* im fernen Konstantinopel in Wartestellung, sicher auch, weil sein Vater ihn nicht der Gefährdung aussetzen wollte, die seinem gleichfalls juvenilen Vorgänger Valentinian zum Verhängnis geworden war.

Eine Gruppe christlicher Senatoren fühlte sich von der Religionspolitik, wie auch generell von der Politik des Theodosius in einer Weise übergangen, dass bei ihnen der Eindruck entstehen musste, an ihrer einbeziehenden Teilnahme an der politischen Gestaltung bestehe kein Bedarf mehr; sie fassten dies als Zweifel am Wohlwollen und der Wertschätzung des Kaisers auf.

Bei der anderen Gruppierung handelte es sich um Senatoren, die auch gegen Ende des 4. Jahrhunderts noch einen polytheistischen Glauben praktizierten oder zumindest verbunden waren. Sie fühlten sich bedrängt von Theodosius' Religionspolitik mit seinem immer entschiedeneren Auftreten gegen Heiden und das forderte ihren Widerstand heraus.<sup>289</sup>

---

<sup>289</sup> Zuletzt CTh. XVI 10, 10 (391). Der Kaiser verbietet alle nichtchristlichen Kulthandlungen.

## II. 9. D. VERSUCH DES AUSGLEICHS

Wenige Monate nach der Usurpation im August 392 suchte eine Gesandtschaft heidnischer Senatoren Eugenius in Gallien auf.<sup>290</sup> Es ist anzunehmen, dass sie sich hier ein Bild der politischen Lage machen wollten, die sich zu dieser Zeit wegen Theodosius' indifferenter Haltung zur Kaisererhebung im Westen noch in der Schwebe befand. In der ungesicherten Lage konnten die Senatoren in Verhandlungen mit Arbogast und Eugenius wohl substantielle Zugeständnisse erwarten, denn der Usurpator benötigte die Unterstützung des Senats in Rom.

Zeitgleich hatte Eugenius den Versuch unternommen mit den Eliten Mediolanums Kontakt aufzunehmen, um auch hier Parteigänger zu finden, was aber an Ambrosius' stringenter Einstellung, seinem Einfluss im Klerus und in den führenden Kreisen der Stadt scheiterte. Im Gegensatz zu Rom hatten sich Altgläubige in Mailand politisch nicht behaupten können.<sup>291</sup> Der heidnische Prätorianerpräfekt Flavianus und der Heermeister Arbogast sollen über die ablehnende Haltung derart verärgert gewesen sein, so berichtet es jedenfalls Paulinus, dass sie beim späteren Auszug zur Schlacht gegen Theodosius drohten, nach der Rückkehr vom siegreichen Feldzug, die Mailänder Kleriker zum Heeresdienst heranzuziehen und die Mailänder Basilika in einen Viehstall zu verwandeln.<sup>292</sup>

In Gallien hingegen ließ der positive Eindruck der bis dahin ohne weitere Komplikationen verlaufenen Herrschaftsübernahme bei den Abgesandten des Senats die Bereitschaft wachsen, auf den neuen Kaiser zu setzen oder sich zumindest der gegnerischen Stellungnahme zu enthalten. Die Aussicht auf die Präsenz eines durchsetzungsfähigen Kaisers im

---

<sup>290</sup> *Ambros. ep.* 57.

<sup>291</sup> LEPPIN/RISTOW e. a. 2010, 1156–1202.

<sup>292</sup> *Paul. Med. vita Ambr.* 31: „*promiserat enim Arbogastes tunc comes et Flavianus praefectus Mediolano egredientes, cum victores regressi fuissent stabulam se esse facturos in basilica ecclesiae Mediolanensis atque clericos sub armis probaturos*“; Isidor von Sevilla berichtet von einer ebensolchen Kirche-Stall Drohung, die sich ca. 150 Jahre später im Süden der iberischen Halbinsel ereignet haben soll: Der arianische Westgotenkönig Agila I. (549–555) habe die Kathedrale von Córdoba als Viehstall missbraucht, um die katholischen Einwohner zu demütigen. Die gleiche zeit- und raumübergreifende Thematik lässt auf einen verbreiteten Topos schließen: *Isid. hist. Goth.* 45; BLOCH 1963, 201; SZIDAT 1979, 502f.; KÖNIG 2008, 56 Anm. 167. Ob dieser Kirchenfrevel im arianisch-katholischen Streit jemals stattgefunden hat, ist zu bezweifeln. Es handelt sich eher um eine verstörende Drohung, die ihren Eindruck gewiss nicht verfehlte. In der Realität stand der Entweihung entgegen, dass in den Gotteshäusern beider Konfessionen der gleiche Gott verehrt wurde. Im Falle der erbosten Heiden waren in Mailand die religiösen Voraussetzungen natürlich nicht gegeben und die Schwelle entsprechend niedriger. Aber auch hier ist das eigentliche Ziel erkennbar: die resistenten Kleriker Mailands einzuschüchtern. Sie sollten für ihre ablehnende Haltung und mangelnde Bereitschaft zur Kooperation die Konsequenzen tragen. Umgekehrt instrumentalisierte Ambrosius im Nachhinein die wüste Drohung als Menetekel in seiner antiheidnischen Argumentation: *Ambros. in psalm.* 36, 25.

Westen, der zudem den Konsens mit dem Senat suchte und deshalb Bereitschaft zeigte, sich mit seinen Interessen abzustimmen, beförderte die Entscheidung der römischen Senatoren. Nicht zuletzt würde dadurch auch der als Zurücksetzung und Vernachlässigung empfundene politische Umgang des Theodosius in der *Roma Nova aemulata* mit den Senatoren der *Roma gloriosa* gegenstandslos werden.

Der Senat in Rom erkannte Eugenius auf Betreiben seiner heidnischen Mitglieder an. Es ist möglich, dass auch Teile der christlichen Senatorenschaft die Anerkennung, wenn auch nicht direkt unterstützten, so doch durch ihre Zurückhaltung keine Steine in den Weg legten.<sup>293</sup> Die in diesen Kreisen allgemein verbreitete kritische Einstellung gegenüber Theodosius wäre eine hinreichende Erklärung für dieses Verhalten.

Ein besonderes Anliegen altgläubiger Senatoren war natürlich die ungehinderte Ausübung der heidnischen Kulte bzw. die Revision der kaiserlichen Edikte, die ihnen Privilegien entzogen und zu Konfiskationen geführt hatten. Eine entsprechende Initiative fand jedoch bei Eugenius keine Zustimmung. Einerseits wollte er, selbst ein Christ, nicht der Schutzherr heidnischer Kulte sein, zum anderen widersprach es dem politischen Kalkül, Edikte der kaiserlichen Vorgänger Gratian und Valentinian außer Kraft zu setzen. Eugenius ließ in seiner Herrschaftsausübung die Intention einer Wahrung von Kontinuität erkennen, die nach außen den Eindruck des bruchlosen Fortgangs im politischen Alltag erwecken sollte – wohl die größte Schwierigkeit jeder Usurpation. Zudem wäre beim Widerruf der Edikte seiner Vorgänger zur christlichen Liturgie zwangsläufig der Eindruck eines Bruchs mit dem Christentum durch Duldung des Heidentums entstanden und von Eugenius schwerlich vermittelbar gewesen, abgesehen davon, dass es zu vermeidende Gegenmaßnahmen hätte auslösen können. Im schließlich erzielten Kompromiss ist heidnischen Senatoren als Privatpersonen konfisziertes Tempelvermögen rückerstattet worden, die damit die laufenden Kosten der Kulte auf privater Ebene bestreiten konnten; die Tempel als Institution blieben davon unberührt.<sup>294</sup>

Alte Kulte und Feste lebten in Rom ein letztes Mal auf. Der *praefectus praetorio per Italiam* Nicomachus Flavianus, ein emphatischer Anhänger des alten Glaubens, trug Sorge für die

---

<sup>293</sup> HAEHLING 1978.

<sup>294</sup> *Ambr. ep.* 57, 6; SZIDAT 1979, 496.

Wiederherstellung des Kultes der Magna Mater und des Attis, wie er auch die Ludi Megalenses und die Floralia wieder feiern ließ.<sup>295</sup> Ein ebenso entschiedener Anhänger der alten Götterwelt war der *praefectus urbi* Praetextatus, ein enger Freund des Symmachus. Seine Götterverehrung ging so weit, dass er sich in zahlreiche Kulte einweihen ließ und Priesterschaften übernahm.<sup>296</sup> Eine Inschrift aus seinem Todesjahr 384 führt neben den Staatsämtern auch diese auf:<sup>297</sup>

- 1           D[is]     M[anibus]
- 2   VETTIVS AGORIVS PRAETEXTATVS
- 3   AVGVR P[o]NTIFEX VESTAE
- 4   PONTIFEX SOL[is] QVINDECIMVIR
- 5   CVRIALIS HERC[ul]IS SACRATVS
- 6   LIBERO ET ELEVSINIIS HIEROPHANTA
- 7   NEOCORVS TAVROBOLIATVS...

Die Einbindung in sieben verschiedene Kulte war sicher mehr eine kulturhistorische Manifestation als eine Hinwendung an die in diesen Kulte verehrten Gottheiten. Wie locker Praetextatus damit umzugehen wusste, zeigt die launige, an Bischof Damasus gerichtete Bemerkung: ‚Macht mich zum Bischof von Rom und ich werde sofort Christ.‘<sup>298</sup> Die Worte sind auch ein Schlüssel zum Verständnis der im Verlauf des vierten Jahrhunderts gewachsenen Ansehens der Kirche im öffentlichen Leben, der das Bischofsamt für Honoratioren so erstrebenswert werden ließ.

Es erstaunt andererseits, mit welcher Selbstverständlichkeit der *praefectus annonae* Numerius Proiectus 393–394 am Herculestempel in Ostia (Insula XV,5) eine Inschrift anbringen ließ, die gleich drei christliche Kaiser aufführte, in deren Regierungszeit mit öffentlichen Mitteln Instandsetzungsarbeiten an diesem heidnischen Tempel vorgenommen wurden:<sup>299</sup>

<sup>295</sup> MATTHEWS 1970, 473ff.; SZIDAT 1979, 500; GRÜNEWALD 1992, 462–487.

<sup>296</sup> Macrobius nennt ihn einen ‚*princeps religiosorum*‘ und ‚*sacrorum omnium praesulem*‘ (Macr. Sat. I 11, 1; XVII 1); LIEBESCHÜTZ 1999, 185–205.

<sup>297</sup> Augur, Pontifex Vestae, Pontifex Solis, Quindecimvir s. f., Curialis Herculis, Hierophant in Eleusis und Neocorus: Nach RÜPKE/GLOCK 2007, 1363f. Nr. 3468; LAMBRECHTS 1955; KAHLOS 1994, 13–25; LEPPIN 2004, 59–81; CIL VI 1779; Kapitolinisches Museum Rom. Inv. Nr. MC020.

<sup>298</sup> Hier. c. loh. 8: ‚*Facite me Romanae urbis episcopum, et ero protinus Christianus*‘; Hieronymus, der diese Anekdote von Praetextatus berichtet, nennt ihn ansonsten ‚*miserabilis Praetextatus*‘; KAHLOS 1997, 41–54; DIES. 2002, 121; GEMEINHARDT 2007, 158.

<sup>299</sup> AE 1948, 0127; EDCS-ID 15200079; JONES/MARTINDALE, PLRE 1, Cambridge [1971] 2001, 750; LEPPIN 2003, 210.

- 1 [Domini]S N[ostris Th]EODOSIO ARCA[di]O ET EV[genio]
- 2 [Pi]IS FELICIBVS [toto] ORBE VICTORIBVS SEMPER [Auggg(ustis)]
- 3 NVMERIVS PROIECT[us v(ir) c(larissimvs) pra]EF(ectvs) ANN(ona)e  
CELLAM HERCV[li]s restituit]

Es sollte nicht übersehen werden, dass Numerius den vierten Kaiser übergeht. Der Theodosiussohn Honorius war im Januar 393, also schon vor Anbringung der Inschrift, in Konstantinopel zum Kaiser des Westens ernannt worden. Dass Numerius dies außer Acht lässt und stattdessen Eugenius anführt, zeigt die politische Wahlentscheidung, die der Präfekt hatte treffen müssen. Er konnte wohl kaum die beiden »Konkurrenten« in einer Inschrift vereinen, bezeichnend für die politische Indifferenz und selektive Wahrnehmungsbereitschaft in Rom zu dieser Zeit. Interessant ist die genaue Angabe, welche Arbeiten der Präfekt vornehmen ließ (*cellam Herculis restituit*). Die *cella* war ,im Tempel der Teil, wo das Bild der Gottheit in einer Nische (*aedicula*) stand‘,<sup>300</sup> demnach das kultische Zentrum des Herkulestempels.

In der breiteren Öffentlichkeit fand die Unversehrtheit alter Tempelbauten weitaus geringere Beachtung, mehr noch, es scheint inzwischen üblich geworden zu sein, sich darüber hinwegzusetzen. Ammianus berichtet von Praetextatus,<sup>301</sup> er sei dagegen eingeschritten und habe als Stadtpräfekt von Rom Privathäuser abreißen lassen, die ,ohne Gefühl für Anstand‘ (*invrecunde*) die Bausubstanz von Tempeln ausnutzend, an diese angebaut oder in sie hineingebaut worden waren.<sup>302</sup> Eine anonyme Quelle berichtet, Flavianus solle ebenso rigoros vorgegangen sein, wenn er an Patrizierhäusern zum Schmuck angebrachte plastische Architekturteile wieder entfernen ließ, die nachgewiesenermaßen von Tempeln stammten.<sup>303</sup> Dass in Tempelanlagen unbeanstandet von der Öffentlichkeit Abbrucharbeiten zur Gewinnung von brauchbarem wie preiswertem Steinmaterial vorgenommen werden konnten, zeigt die geringe Wertschätzung der kultischen Hinterlassenschaften.<sup>304</sup>

<sup>300</sup> GEORGES 1972, 1063–1064.

<sup>301</sup> KUHOFF 1997, 1297–1309; JONES/MARTINDALE, PLRE 1, Cambridge [1971] 2001, 722–724; KAHLOS 2012, 1506–1508.

<sup>302</sup> *Amm. Marc. XXVII 9, 10: ... et discrevit ab aedibus sacris privatorum parietes, isdem invrecunde connexos...*

<sup>303</sup> Überliefert im 392–394 entstandenen, anonymen *carmen adversus Flavianum* 37–40, einem in Paris aufbewahrtem Manuskript (Carm Paris 38, BnF): *Non ipse est cultum patriae qui prodiit olim?/ antiquasque domus turres ac tecta priorum/subvertens, urbi vellet cum inferre ruinam?*; Kommentierte Ausgabe BARKOWSKI 1912; WYTZES 1977, 158, 162.

<sup>304</sup> Allgemein zur Verwendung von Spolien DEICHMANN 1975; DE LACHENAL 1995.



Dem war, wenn auch vorrangig aus ästhetischen Motiven, nur schwer beizukommen; das zeigen die wiederholten Gesetze um diese Entwicklung zu unterbinden.<sup>305</sup>

Nach Rufinus sind in Rom unter Missachtung des theodosianischen Opferverbots,<sup>306</sup> auch wieder öffentliche Kulthandlungen vollzogen worden. Flavianus soll selber ein versierter *haruspex* gewesen sein, der vor dem Aufbruch in die Schlacht gegen Theodosius Eingeweide befragte.<sup>307</sup> In seiner Bildungswelt war die Verehrung aller heidnischen Kulte, sowohl der Mysterienkulte aus dem Osten als auch der capitolinischen Gottheiten derart ausgeprägt, dass ‚man fast sagen möchte, dass er römische Theologie studiert hatte.‘<sup>308</sup> Mit Sicherheit war es für Flavianus ein über das religiöse Empfinden hinausgehendes Bewusstsein für die von ihm so geschätzte *veneranda vetustas* Roms.<sup>309</sup>

Bei aller Verständigungsbereitschaft gegenüber seinen heidnischen Unterstützern im Senat, ist nicht zu übersehen, dass Eugenius gleichfalls bemüht war einen Konflikt mit der christlichen Seite zu vermeiden und sie in seine Politik mit einzubinden.<sup>310</sup> Er vermied daher auch die erneute Annahme des Titels *pontifex maximus*, den die Kaiser vor der Übernahme des Christentums als oberste Priester der *res publica* führten und den Gratian, als er im christlichen Staat gegenstandslos geworden war, im Jahre 382 ablegte.<sup>311</sup>

Die Wiedereinführung hätte dem Usurpator als ein erneuter Versuch der Rekonstitution des Heidentums angelastet werden können. Der *pontifex maximus* Titel hatte seit der „Konstantinischen Wende“ ohnehin immer mehr von seiner einstmaligen Wertschätzung eingebüßt und in der öffentlichen Wahrnehmung war er kaum noch präsent. Ein Bericht des Macrobius in den Saturnalien gibt zu erkennen, dass auch bei gebildeten Heiden des Symmachuskreises dieses Priesteramt einem Bewusstseinswandel unterlag. Vettius Praetextatus und Nicomachus Flavianus würdigten beide Vergils Kenntnisse des *ius pontificium* und der *scientia iuris auguralis* und kamen übereinstimmend zu dem Schluss, dass

---

<sup>305</sup> CTh. I 14; I, 19; XVI 10, 3f.; CJ. VIII 10, 7; (Vgl. Kap. II.7.b). Eine gleiche aufgeschlossene Haltung gegenüber antiken Kulturdenkmälern bewies Ausonius in Gallien, auf dessen Initiative ein Verbot gegen den Abbruch erlassen wurde: CTh. XV 1, 19; GEYER 1993, 63–77.

<sup>306</sup> CTh. IX 16, 7.

<sup>307</sup> *Rufin. hist.* 11, 33.

<sup>308</sup> WYTZES 1977, 176.

<sup>309</sup> *Macr. Sat.* 3, 14, 2.: ‚*Vetustas quidem nobis semper, si sapimus, adoranda est. Illa quippe saecula sunt, quae hoc imperium vel sanguine vel sudore pepererunt, quod non nisi virtutum faceret ubertas.*‘

<sup>310</sup> *Paul. Med. vita Ambr.* 31.

<sup>311</sup> *Zos. hist.* IV 36, 9.

der römische Nationaldichter doch der eigentliche und wahre *pontifex maximus* sei.<sup>312</sup> Wenn auch von offizieller Seite diesem Priesteramt im ausgehenden vierten Jahrhundert wenig oder gar kein religiöses Gewicht mehr beigemessen wurde, war doch nicht auszuschließen, dass im hitzig geführten Glaubensstreit die Thematik erneut einmal aufgegriffen werden könnte (Vgl. Kap. IV.6.c).<sup>313</sup> Eugenius war jedenfalls gut beraten, es von sich aus nicht zu tun, wollte er doch kein Öl ins Feuer gießen.

## II. 9. E. SCHEITERN UND NEUBEGINN

Im September 394 kam es zur Entscheidungsschlacht zwischen Theodosius und seinen Gegnern an dem kleinen Fluss Frigidus (Wippach) in den Julischen Alpen, dem pannonischen Einfallstor nach Italien. Theodosius trug den Sieg davon; Eugenius wurde getötet, Arbogast und Flavianus begingen Selbstmord.<sup>314</sup> Für die Christen unter Federführung von Bischof Ambrosius, bestand kein Zweifel, dass der glückliche Ausgang der blutigen, für beide Seiten verlustreichen Schlacht, ein Gottesurteil war. Gott soll Theodosius den Sieg als sichtbares Zeichen des Einverständnisses für sein Handeln zuerkannt haben.<sup>315</sup> Den unterlegenen Heiden musste nach Orosius die Einsicht bleiben, in einem letzten Versuch mit ihren Kulte vor dem Gottesgericht gescheitert zu sein:<sup>316</sup>

„So wurde in himmlischer Weise gerichtet zwischen denen, die ohne Vertrauen auf die Menschen demütig allein auf Gott hofften, und denen, die sich höchst selbstgefällig auf ihre eigenen Kräfte und Götzenbilder verließen.“

Dabei waren sie noch bis kurz vor der Schlacht voller Hoffnung. Augustin berichtet von einer ‚erdichteten Wahrsagung‘, die eine Verehrung des Namens Christi für die Dauer von 365 Jahren verkündete, ‚worauf dann die Verehrung unverzüglich wieder ein Ende nehme.‘<sup>317</sup> Zeitgenossen, die auf das *vaticinium* vertrauten, musste es so vorkommen, dass dieser Zeitpunkt nun gekommen sei. Die Auseinandersetzung zwischen der Eugenius Partei und Theodosius begann mit einer Usurpation, einem Konflikt um die Macht im Staate

---

<sup>312</sup> Macr. Sat. I 24, 16: „... promitto fore ut Virgilius noster pontifex maximus adseratur.“

<sup>313</sup> Das trat unter Papst Leo I. dem Großen (440–461) dann auch ein. Um den Primatanspruch des Bischofs von Rom zu untermauern, nahm dieser nun den Pontifex Maximus Titel an.

<sup>314</sup> Ein Bericht über den Ablauf der Schlacht bei *Rufin. hist.* 11, 33.

<sup>315</sup> *Ambr. obit. Theod.* 8; *Paul. Med. vita Ambr.* 31; *Aug. in Ps.* 36, 25; *Rufin. hist.* 11, 31f.

<sup>316</sup> *Oros. hist.* VII 35, 22: „ita caelitus iudicatum est inter partem etiam sine praesidio hominum de solo deo humiliter sperantem et partem adrogantissime de viribus suis et de idolis praesumentem.“

<sup>317</sup> *Aug. civ.* 18, 53: „ut coleretur Christi nomen per trecentos sexaginta quinque annos, deinde completo memorato numero annorum, sine mora sumeret finem.“ 18, 54: „...decepta vanitas...“ (Übers. A. Schröder).

wie schon oftmals zuvor,<sup>318</sup> die dieses Mal jedoch in der allgemeinen Wahrnehmung zu einem Glaubenskrieg geworden war.

Nach der Schlacht, noch vor seiner Abreise nach Konstantinopel, soll Theodosius Rom besucht und dort eine Rede im Senat gehalten haben. Der heidnische Geschichtsschreiber Zosimos, verfasste darüber um 500 einen Bericht, nach dem der Kaiser die noch im alten Glauben verbliebenen Senatoren ermahnt habe, ‚den bisherigen Irrtümern zu entsagen‘ und Christen zu werden. Die Angesprochenen hätten aber keine Bereitschaft gezeigt und die ‚sinnlose Unterwerfung‘ verweigert.<sup>319</sup> Der Kaiser habe desweiteren die Streichung staatlicher Zuwendungen für die heidnischen Kultausübungen verkündet, die in Rom auf Betreiben von Flavianus und Praetextatus wieder eingeführt worden waren. Zum einen natürlich, weil er sie nicht billigte; zum anderen, so gibt es jedenfalls Zosimos an, mit der fiskalischen Begründung, die Militärausgaben seien in diesen kriegerischen Zeiten zu hoch, um die Staatskasse mit den Kulturausgaben noch länger zu belasten.<sup>320</sup> In seinem Bericht befremdet allerdings, dass in der bisher mit so großer Hingabe geführten Glaubensauseinandersetzung der Hauptprotagonist Theodosius die elementare Frage der Streichung heidnischer Kultzuwendungen nun mit dem banalen finanzpolitischen Argument eines überlasteten Staatsbudgets begründet haben soll.<sup>321</sup> Im weiteren Bericht zeigte sich der Heide Zosimos im Rückblick überzeugt, dass der fortschreitende Niedergang Roms zwischen 410 und 476 in einem kausalen Zusammenhang mit der Abschaffung der alten Kulte zu sehen sei. Die Parteigänger des Eugenius unter den Senatoren, die sich durch ihre öffentliche Parteinahme kompromittiert sahen, flüchteten ins Kirchenasyl.<sup>322</sup> Ambrosius

---

<sup>318</sup> ELBERN 1984.

<sup>319</sup> Zos. *hist.* IV 59, 2.

<sup>320</sup> Zos. *hist.* IV 59, 1–3.

<sup>321</sup> Der Bericht des Zosimos wirft Fragen auf: Theodosius lebte nach der Schlacht (6. 9. 394) nur noch vier Monate († 17. 1. 395). In dieser Zeit unternahm er längere Reisen durch Italien mit Unterbrechungen in mehreren Städten. ENSSLIN 1953(b), 500–507, hier 506f. bezweifelt daher einen zweiten Romaufenthalt. Bei seinem ersten, 389, hatte er den Triumph über den gestürzten Usurpator Magnus Maximus in der Kapitale des Westens gefeiert. Ein neuerlicher Besuch des Kaisers aus Anlass des Sieges über Eugenius könnte als Dramaturgie eines triumphalen Abschlusses verstanden werden. Entsprechende Angaben im *Carmen contra paganos* sind zeitlich und räumlich schwierig einzuordnen. Vgl. hierzu MATTHEWS 1970; CRACCO RUGGINI 1979, 3–143; HEINZBERGER 1976; CLOVER 1985, 163–173.

<sup>322</sup> *Ambr. ep.* 62, 3; *Paul. Med. vita Ambr.* 31; *Aug. civ.* 5, 26; Gründe können das öffentliche Bekenntnis für den Usurpator sein und/oder Übernahme von Ämtern. Sie hatten sich damit über bestehende Gesetze hinweggesetzt: CTh. IX 38, 2; XL 19; XL 21.

änderte überraschenderweise nun seine Haltung und zeigte sich besorgt um die vormaligen Gegner. Er wendete sich in zwei Schreiben an den Kaiser, worin er für die Begnadigung dieses Personenkreises eintrat.<sup>323</sup> In der Einleitung des ersten ging er sowohl auf seinen Briefkontakt mit Eugenius als auch auf die damalige Abreise aus Mailand mit der längeren Abwesenheit ein, die auch als Vermeidung einer politischen Entscheidung hätte ausgelegt werden können. Er begegnete einem möglichen Misstrauen des Kaisers mit der Erklärung, seine Rückkehr nach Mailand habe so lange warten müssen, bis der Herr der gerechten Sache des Theodosius den Sieg zuerkannt habe.<sup>324</sup> Im zweiten Schreiben widmete er sich ganz der Fürsprache der verfeimten Eugenius Anhänger unter den Senatoren. Sein Einsatz ging so weit, dass er nach Aquileia zu Theodosius reiste, der sich zeitweise dort aufhielt. Der Kaiser zeigte sich beeindruckt von der eindringlichen Bitte des Bischofs, mit der er sich in christlicher Nächstenliebe für die soeben erst überwundenen Glaubensgegner einsetzte.<sup>325</sup> Er begnadigte die in das Kirchenasyl geflüchteten Senatoren, allerdings mit der Maßgabe, dass ihre Söhne sich taufen liessen.<sup>326</sup>

Die Heiden- und Häretikergesetze wurden von Theodosius nach seinem Sieg so entschieden zur Anwendung gebracht, dass ihn Ambrosius 395 in der Totenrede als den endlichen Überwinder des Heidentums pries.<sup>327</sup> Zur gleichen Zeit stellte Paulinus von Nola in einem heute verlorenen Panegyricus Theodosius' Sieg über Eugenius und Arbogast vor allem als Erfolg im Dienste Christi dar und weniger als eigene militärische Leistung. Einige Jahre später (402–404) hob er dies in einem Schreiben an Sulpicius Severus nochmals hervor.<sup>328</sup>

---

<sup>323</sup> *Ambr. epp.* 61; 62.

<sup>324</sup> *Ambr. ep.* 61, 1: ‚*Redii...circiter Kalendas augustas.*‘

<sup>325</sup> In gleicher Weise setzte sich Leontius, Bischof der Novatianer, bei Theodosius für die Amnestie des Symmachus ein, der in seiner Kirche Asyl suchte (*Socr. hist. eccl.* 5, 14, 6). Symmachus hatte sich durch einen Panegyricus auf den gescheiterten Usurpator Maximus kompromittiert; Theodosius begnadigte Symmachus, der selber auf die Ereignisse in *epp.* 2, 13; 2, 28; 2, 30–32; 8, 69 eingeht.

<sup>326</sup> *Aug. civ.* 5, 26. Es ist ein bemerkenswertes Phänomen, dass Heiden, die in Auseinandersetzungen mit Christen den Kürzeren zogen, anschließend bei diesen den Schutz der Altäre suchten.

<sup>327</sup> *Ambr. obit. Theod.* 4: ‚Theodosius, der [...] dem Unglauben der Tyrannen [Maximus und Eugenius] ein Bein stellte, der die Götzenbilder der Heiden vergrub (Gen. 35, 4), denn allen Götzendienst hat sein Glaube in Nacht begraben, allen heidnischen Kult in Vergessenheit gehüllt‘ (Übers. J. E. Niederhuber).

<sup>328</sup> *Paul. Nol. ep.* 28, 6: ‚...ut in Theodosio non tam imperatorem quam Christi servum, non dominandi superbia sed humilitate famulandi potentem, nec regno sed fide principem praedicarem.‘; SCHANZ 1970, 271f., §883; LEHMANN 1998, 93–104; MRATSCHEK 2002, 221–227.

Theodosius überlebte seinen Sieg am Frigidus vom 5./6. September 394 nur um wenige Monate, in denen er das Römische Reich ein letztes Mal in seiner Hand vereinte, am 17. Januar in Mailand zu sterben.<sup>329</sup>

Ambrosius bekämpfte zwar das Heidentum, traf aber bei Personen, die noch im alten Glauben lebten, klare Unterscheidungen. Wenn Heiden Zweifel an ihrem »Irrglauben« zu erkennen gaben und eine Annäherung an den wahren Glauben möglich erschien, war dies für Ambrosius das Zeichen, dass sie sich auf dem rechten Weg befanden um ihr Seelenheil zu retten und die Gemeinde Christi zu vergrößern (vgl. Kap. II.9.a). Entsprechend ging der Bischof gegen Ungläubige toleranter vor; wie auch die kaiserliche Amnestie der Senatoren im Kirchenasyl,<sup>330</sup> unter der Auflage des Glaubensübertritts ihrer Söhne, Ambrosius' Einfluss erkennen lässt. Mag den Söhnen anfangs noch die rechte Überzeugung und der Glaubeuseifer gefehlt haben, bedeutete ihre Zugehörigkeit zur einflussreichen Senatsaristokratie und der christlichen Religion jedoch eine weitere Schwächung der heidnischen Fraktion und somit die Stärkung der Kirche in Rom und im Westen. Ambrosius hielt das heidnische Umfeld geflissentlich im Auge um jederzeit Kontakt aufnehmen und sich bietende Gelegenheiten wahrnehmen zu können. Er ermahnte auch Andere, im Alltagsleben den Umgang mit Ungläubigen nicht zu meiden, einander zu grüßen; im Übrigen sei auch ein gemeinsames Mahl mit ihnen nicht zu beanstanden.<sup>331</sup>

Ambrosius, ein Mann der Kirche, stand doch mit beiden Beinen auf dem Boden der Politik. Die hier gezeigte Offenheit und Großzügigkeit hatte wohl in erster Linie die altgläubigen Eliten im Visier, bei denen eigenes Entgegenkommen und Flexibilität im Umgang auch eine Konzessionsbereitschaft der Gegenseite erwarten ließ; an Verhandlungspotenzial hat es nicht gefehlt.

## II. 9. F. SOZIALER UMGANG DER ELITEN

Ein Phänomen in den Glaubenskonflikten dieser Zeit ist das persönliche Verhältnis der führenden Protagonisten untereinander, deren Zugehörigkeit zur oberen Gesellschaftsschicht fast allen gemeinsam war. Höfliche Umgangsformen und ein gemäßigter

---

<sup>329</sup> DEMOUGEOT 1951.

<sup>330</sup> GRASHOF 1877, 3–19; HERRMANN 1979, 271–282; MANFREDINI 1986, 39–58; DUCLOUX 1994.

<sup>331</sup> *Ambr. hex.* 3, 55: Umgang mit Heiden; *in Lc.* 7, 62: einander grüßen; *in Lc.* 5, 18: gemeinsames Gastmahl.

Umgangston sind durch die politischen Gegensätze wenig beeinträchtigt worden. Es entsteht geradezu der Eindruck, dass beides der Eskalation einer Kontroverse zur offenen Gegnerschaft entgegenwirkte oder sie zumindest verschleiern sollte. Der gesellschaftliche Konsens der aristokratischen Führungsschicht war ein über Grenzen hinweggehendes Bindeglied.<sup>332</sup> Im Nachlass des Symmachus fanden sich noch acht Briefe an Ambrosius, davon mehrere Empfehlungsschreiben, was über die Qualität der Kontakte Aufschluss gibt.<sup>333</sup> Es ließe sich natürlich fragen, warum sie sich beim Absender fanden und nicht beim Adressaten.<sup>334</sup> Symmachus bewahrte Abschriften eigener Briefe zur lückenlosen Dokumentation von Form und Inhalt der Interaktivität mit seinen meist prominenten Briefpartnern auf.<sup>335</sup>

Ambrosius nannte seinerseits in der Trauerrede für seinen Bruder Satyrus den älteren Symmachus *parens*. Nach Paulinus soll der Bischof auch mit Arbogast verbindliche Kontakte unterhalten haben.<sup>336</sup> Bei Symmachus muss ebenfalls eine nähere Verbindung zu Kaiser Eugenius bestanden haben, denn in Schreiben an Ricomer bezeichnet er Eugenius als *frater meus*.<sup>337</sup> Der Grundton des freundlichen Umgangs miteinander (*amicitia*, φιλοφρόνης) lässt sich am deutlichsten in der Korrespondenz ablesen: Der Adressant wendet sich einleitend mit achtungsvollen Worten an den Empfänger des Briefes, wobei er dessen besondere Leistungen und Verdienste hervorhebt. Senatorische Aristokraten, gleich welcher Couleur, standen untereinander im Wettbewerb. Über politische Grenzen hinweg erleichterte es den Kontakt mit dem Ansprechpartner, wenn er dessen Verdienste respektvoll würdigend zur Kenntnis nahm.<sup>338</sup>

---

<sup>332</sup> JERG 1970. Ambrosius war aufgrund seiner Herkunft ein *vir clarissimus* oder nach *Paul. Med. vita Ambr.* 15,1 ein *vir venerabilis*. Wenn er auch nach der Wahl zum Bischof von Mailand 374 keinen Gebrauch mehr von diesem Titel machte, blieb er doch immanent bedeutsam im Umgang mit seinen Standesgenossen.

<sup>333</sup> *Symm. epp.* 3, 30–37.

<sup>334</sup> Die Epistolographie der Spätantike weist die sozialen Kontakte aus und wird damit zum Zeitdokument. Es dient ferner als Beleg literarischen Schaffens (SYKUTRIS 1931, 185–220; SCHNEIDER 1954, 564–585; ZELZER 1997, 321–354). Allgemein zur antiken Brieftopik THRAEDE 1970.

<sup>335</sup> Nach Symmachus' Tod ist die Briefsammlung von seinem Sohn in zehn Büchern dokumentiert worden. Sie ist heute noch in großen Teilen erhalten. Zu den *ep. Symm.* vgl. SEECK 1984.

<sup>336</sup> *Symm. exc. Sat.* 1, 32; *Paul. Med. vita Ambr.* 30; Zitiert nach WYTZES 1977, 42f.; Im Falle der Auseinandersetzungen um den Victoria Altar spricht er dem Symmachus durchaus das Recht zu, für seine Sache zu streiten. *Symm. ep.* 57, 2.

<sup>337</sup> *Symm. epp.* 3, 60; 61.

<sup>338</sup> Epp 1999.

## II. 9. G. STRUKTURWANDEL

Zu Beginn des fünften Jahrhunderts nahmen die meisten altgläubigen Senatoren vermutlich auf Grund des Drucks der äußeren Verhältnisse das Christentum an. Schon in den achtziger Jahren, während der Auseinandersetzungen um den Victoriaaltar, hatten sich vereinzelt Senatoren dem Christentum zugewandt. ‚Sie hielten sich fern von den heidnischen Altären‘, wie es Symmachus in einem Brief an Praetextatus ausdrückte, um an ihrer beruflichen Karriere keinen Schaden zu nehmen.<sup>339</sup> Ebenso würden manche, wie Ambrosius beklagte, nur Christ werden, um vor dem Kaiser in einem besseren Licht zu erscheinen.<sup>340</sup> Trotzdem, oder auch gerade deswegen, blieben heidnische Traditionen noch während des ganzen Jahrhunderts in Rom lebendig; so soll dort noch 472/473 eine Minervastatue wieder aufgestellt worden sein.<sup>341</sup> Vorwiegend überlebten solche Kulte, die in der Bevölkerung durch einen Festcharakter verankert waren. Ein Beispiel hierfür sind die Lupercalien, ein Fruchtbarkeits- und Reinigungskult, den man am 14. Februar zum Ende des Winters in Rom mit einem Umzug feierte, der sich allgemeiner Beliebtheit erfreute. Plutarch gibt an, dass der Kult auf Romulus und Remus zurückging: Als die auf dem Tiber in einem Weidenkorb ausgesetzten Zwillinge am Ufer anlandeten, lockte ihr Geschrei eine Wölfin (*lupa*) herbei, die sie in eine Grotte (*lupercal*) brachte, dort säugte und so ihr Leben rettete.<sup>342</sup> Unter Kaiser Anthemius sind 470 die *Lupercalia* ein letztes Mal offiziell begangen worden.<sup>343</sup> Endgültig fanden sie aber erst ein Ende, als 494 in Rom der Senator Andromachus, obwohl selber Christ, das Fest nach altem Brauch zum Schutz vor einer drohenden Seuche begehen wollte. Papst Gelasius I. (sed. 492–496) erhob in einem Schreiben an den Senator scharfen Protest gegen dieses letzte heidnische Aufbegehren in der *urbs sacra*.<sup>344</sup>

---

<sup>339</sup> *Symm. ep.* 1, 51: ‚*nunc aris deesse Romanos genus est ambiendi.*‘ Symmachus blieb Heide bis an sein Lebensende (gest. 402). Aber schon in der nächsten Generation wurden seine Nachkommen Christen.

<sup>340</sup> *Ambr. expos. in Ps.* 118, 20, 49; Wenn auch nur als ungefährender Anhaltspunkt des fortgeschrittenen Glaubenswechsels kann das Jahr 423 angesehen werden. In CTh. XVI, 10, 23 (9. 4. 423) verkünden die Kaiser ein Gesetz gegen Heiden, obgleich es nach ihrer Auffassung eigentlich keine Heiden mehr gab: ‚*Paganos, qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus promulgaturum [...] iam dudum praescripta compescant.*‘ GEMEINHARDT 2007, 131, Anm. 10.

<sup>341</sup> CIL VI 526, ILS 3132; NÄF 1995, 290.

<sup>342</sup> *Plut. Rom.* 2, 6; *Liv. urb. cond.* I, 4.

<sup>343</sup> HENNING 2006, 175–186.

<sup>344</sup> *Plut. Rom.* 21; *Gelasius C. Luperc.* 3; GEFFCKEN 1929, 181f.; BAUDY 1999; MACMULLEN 2001, 97–117, 107–114; BRAKMANN 2010, Sp. 702–709; DEMANDT 2013, 11–20, 12f.; Senatoren waren noch bis ins 6. Jahrhundert gelegentlich dem Vorwurf ausgesetzt, immer noch den alten Kulturen zugetan zu sein und insgeheim magische Praktiken anzuwenden (*Cassiod. var.* IV 22, 1f.; 23, 2).

Er veranlasste die christliche Transformation der Lupercalien in das Fest Mariä Lichtmess und verlegte es auf den 2. Februar. Wie ungezwungen auch noch in der Spätantike heidnische und christliche Festtage nebeneinandergestellt wurden, geht aus dem Chronograph des Filocalus von 354 hervor.<sup>345</sup>

Im fünften und im sechsten Jahrhundert tat sich in der senatorischen Aristokratie die einflussreiche *gens Anicia* hervor, die schon unter Konstantin I. die *conversio* vollzog und zu dieser Zeit auch drei *praefecti urbi* stellte.<sup>346</sup> In den Wirren nach der Ermordung Valentiniens III. im März 455 erreichten sogar zwei Anicier kurzfristig die Kaiserwürde im Westreich. Für Petronius Maximus währte sie nur 72 Tage (17. 3. 455 – 31. 5. 455) bis zu seiner Ermordung<sup>347</sup> und auch Flavius Anicius Olybrius brachte es nur auf sechs oder sieben Monate (März/ April 472 – Oktober/ November 472). Er starb allerdings als einer der wenigen Westkaiser dieser Zeit eines natürlichen Todes.<sup>348</sup> Seine Tochter Anicia Juliana, die Enkelin Valentinians III., war die Bauherrin des zu dieser Zeit prächtigsten Kirchenbaus in Konstantinopel. Nachhaltiger verlief hingegen für die *gens Anicia* die kirchliche Laufbahn. Felix II. (III.) wurde Bischof von Rom und Papst (sed. 483–492)<sup>349</sup>, ebenso Agapet I. (sed. 535–536)<sup>350</sup> und sein Urenkel Gregor I. der Große (sed. 590–604).<sup>351</sup>

Seit Leo I. dem Großen (sed. 440–461) hatte die römische Kirche beständig an Einfluss gewonnen. Als 476 Odoacer die Macht übernahm und mit der Absetzung des Kindkaisers Romulus das westliche Kaisertum beendete, stellte der Bischof von Rom politische Rücksichtnahmen gegenüber dem Primat des *senior Augustus* in Konstantinopel ein. Bis dahin war der Bischof in Fragen der Kaisereinsetzung im Westreich zwar nicht direkt involviert, doch stellte auch er einen zu berücksichtigenden Faktor dar. Nach dem Ende des Westreichs trat der Kaiser im fernen Konstantinopel sich nun als Herrscher im Gesamtreich auf. Die Kommunikation mit der Hofverwaltung gestaltete sich für den römischen Bischof und

---

<sup>345</sup> SEECK 1899, 2477–2481; SALZMAN 1990; DERS. 1997, 1172–1174; DERS. 1998, 518; DERS. 2001, 1177–1191; HANTOS 2006, 1187–1188; WEIDEMANN/WEIDEMANN 2016.

<sup>346</sup> Anicius Julianus (cos. 322), Sextus Anicius Paulinus (cos. 325), Anicius Paulinus (cos. 334). Es ist allerdings fraglich ob in der Grabinschrift des Paulinus (ILS 1220/1221) allein die fehlende Nennung von Priesterämtern ein ausreichender Beweis ist, dass er christlichen Glaubens war, wie BARNES 1995, 143 annimmt; WICKHAM 2005, 160; GEMEINHARDT 2007, 141 m. Anm. 69, 70; CAMERON 2011, 173–205, 181; SALZMAN 2016, 11–45, 27.

<sup>347</sup> *Prosp. chron.* 482; MARTINDALE 1980, 749–751.

<sup>348</sup> CLOVER 1978, 169–196; HENNING 1999, 47–50.

<sup>349</sup> JÜLICHER 1909, 2169; BAUTZ 1990, 10.

<sup>350</sup> JÜLICHER 1893, 734f.; BORGOLTE 1989, 72; BAUTZ 1990, 52.

<sup>351</sup> RICHE 1996; EICH 2016.



Papst jedoch immer mehr zu einer Form von Außenpolitik.<sup>352</sup> In Rom zeigte er sich fortan als »Herr im eigenen Haus« – er trat die Nachfolge der weströmischen *Augusti* an. Er hatte sich damit aber auch den politischen Problemen vor der eigenen Haustür zu stellen und dies betraf vor allem den Umgang mit den germanischen *reges*.

Der Wandel der Verteilungsstruktur öffentlicher Aufgaben ist am Beispiel der Ämterbesetzung der senatsaristokratischen Anicier nachzuverfolgen. Solange im Westen eine staatliche Verwaltung bestand, brachten sie sich bis in Spitzenpositionen ein. Nach dem Ende des Reiches im *pars occidentis* wechselten sie in die klerikale Laufbahn, um hier Ämter zu bekleiden. Dies geschah gewiss zum Teil aus Karrieredenken, aber auch aus dem in dieser aristokratischen Familie tradierten Pflichtgefühl gegenüber den Erfordernissen der *res publica*, jetzt im Verbund mit den Aufgaben der nicaenischen Kirche. Die *gens Anicia* besaß eine langjährige Bindung an das Christentum, gehörte sie doch schon seit der konstantinischen Wende zu den Bekennern, einer Zeit also, in der die meisten ihrer aristokratischen Standesgenossen dem alten Götterglauben noch verbunden blieben.

## II. 9. H. ERGEBNIS

Mit dem Scheitern des Usurpators Eugenius und seinem Mentor, dem Heermeister Arbogast, scheiterte auch der letzte Versuch des Heidentums im Westteil des Reiches, mehrheitlich von einem Großteil der Senatsaristokratie getragen, seine Stellung wieder festigen und behaupten zu können. Eugenius' widerrechtliche Machtaneignung zeigte Parallelen zu einer anderen Erhebung einige Jahrzehnte zuvor. Im Jahre 350 hatte der Christ Magnentius bei seiner Usurpation ebenfalls die Unterstützung der altgläubigen Senatoren durch die Zusicherung einer heidenfreundlichen Politik gesucht, was wiederum der Christ Nepotianus in Rom mit einer Gegenerhebung (350–353) durchkreuzte.<sup>353</sup> Der Vertreter der legitimen Macht, Theodosius, wie auch sein Herausforderer Eugenius waren gleichermaßen bestrebt, so viele politische Entscheidungsträger wie nur möglich auf ihre Seite zu ziehen. In einer Zeit, in der die christlich-heidnische Auseinandersetzung die gesamte Gesellschaft erfasste, lag es nah, politische Zustimmung bei führenden Persönlichkeiten beider Lager zu suchen. Bei den orthodoxen Katholiken lagen die Dinge weitgehend klar; sie

---

<sup>352</sup> FRAISSE-COUE 2010, 158–212.

<sup>353</sup> *Oros. hist.* 7, 29; *Aur. Vict. Caes.* 42, 7; EHLING 2001, 141–158; RISTOW 2010, 989–993.

zählten zu den Parteigängern des *Imperator Christianissimus* Theodosius und seines legitimen Herrschaftsanspruchs. Als eine herausragende Persönlichkeit der Kirche stand der Mailänder Bischof Ambrosius auf seiner Seite, in der Vergangenheit ebenso erfolgreich in der Verbreitung der katholischen Lehre, wie durchsetzungsstark bei politischen Entscheidungen. Das Verhältnis zwischen Kaiser und Bischof verlief nach den Ereignissen in Kalinikon 388 und Thessalonike 390 mit den darauffolgenden Bußakten in Mailand nunmehr in einem ruhigeren Fahrwasser, wobei sich schon bald zeigte, dass der Konsens zwischen geistlicher und weltlicher Macht unumgänglich war: Der Kaiser konnte im Westen seine Kirchenpolitik, wie auch generelle politische Aktivitäten ungehinderter umsetzen, wenn er sich mit dem Mailänder Bischof auf einer Linie bewegte. Ein Beispiel hierfür ist die versuchte Kontaktaufnahme des Eugenius mit Ambrosius. Wenn sich der einflussreiche Mann der Kirche darauf näher eingelassen, oder auch nur eine konziliantere Haltung gezeigt hätte, wäre für Theodosius der Ausbau des politischen Einflusses im Westen ungleich schwieriger verlaufen. Im Gegenzug konnte Ambrosius als führender Vertreter der Westkirche mit der Rückendeckung des Kaisers in politischen Abläufen rechnen, die er benötigte, um die Interessen der Kirche nachhaltig zu vertreten.

Der Herausforderer Eugenius musste zu der Einsicht gelangen, im Klerus keine Parteigänger finden zu können. Als weitere Möglichkeit bot sich jedoch die Kontaktaufnahme mit den senatorischen Kreisen Roms an, in denen Viele noch dem Heidentum zugetan waren und gegenüber der christlichen Staatsführung eine distanzierte bis ablehnende Haltung einnahmen. In diesem Personenkreis war der Polytheismus ein politisches Bekenntnis, das ausgeprägte Empfinden einer Pluralität von Göttern, die nach ihrer Überzeugung Rom in seiner über tausendjährigen Geschichte von einer kleinen ländlichen Ansiedlung zur Metropole des römischen Weltreichs hatte werden lassen. In der Stadt, die untrennbar mit der ruhmvollen Geschichte *urbis et orbis* verbunden war, repräsentierte die Schicht der senatorischen Aristokraten den vornehmsten Teil der Bürgerschaft. Für den *ordo senatorius* war die Präsenz der alten Götterwelt Ausdruck des Selbstverständnisses, das er für sich in Anspruch nahm.

Der neue Glaube an den einen Gott hingegen erfuhr seine stärkste Förderung durch die in Konstantinopel residierenden Kaiser, dem »Neuen Rom« (*Roma Nova*) am Bosporus, seit Konstantin dem alten Rom den Rücken gekehrt hatte. Christliche Religionspolitik ist hier

entschieden, in gesetzgeberische Maßnahmen umgesetzt und im Reich verkündet worden. An all dem blieb der Senat Roms unbeteiligt. Die logische Konsequenz war ein Bedeutungsverlust der ehemaligen Reichsmetropole, der zwangsläufig auch einen Identitätsverlust nach sich zog. Die Senatoren verweigerten sich jedoch weitgehend den veränderten Realitäten.<sup>354</sup> Sie entzogen sich den Konsequenzen der politischen Entwicklung, beharrten stattdessen auf den Traditionen der glorreich empfundenen Vergangenheit, als deren Erben und Sachwalter in der Zukunft sie sich verstanden. So wurden Äußerlichkeiten wie die Besetzung altüberkommener Ämter und der *cursus honorum* weiterhin sorgsam beachtet, obwohl sich mit den Magistraturen kaum noch reale Aufgaben verbanden; sie waren zu Ehrentitulaturen geworden oder unterlagen nicht mehr der Eigenbestimmung des Senats. Das höchste Amt der Stadt, der *praefectus urbis Romae*, blieb zwar wie von jeher einem Mitglied des Senats vorbehalten, doch entschied nicht der Senat über die Vergabe, ernannt wurde der Präfekt durch den Kaiser. Religiöse, darin eingebunden die politisch-sozialen Divergenzen traten symbolhaft in dem sich länger hinziehenden Streit um den Victoriaaltar zu Tage, mit dem unbefriedigenden Ausgang für die heidnische Senatorenschaft. Entscheidenden Anteil daran nahm der Bischof Ambrosius als Hauptvertreter und treibender Kraft der christlichen Mission im Westen des Reiches. Der Konflikt kam damit zwar noch nicht zu einem Abschluss, er schwelte vorerst weiter bis zur Niederlage des Eugenius, die seinen heidnischen Unterstützern im Senat endgültig den Boden entzog.

Den führenden Kreisen Roms war wohl klargeworden, dass am Sieg des Christentums kein Zweifel bestand. Die Altgläubigen hatten ihm an Dynamik und Glaubenskraft wenig entgegenzusetzen. Nirgends wird überliefert, dass Heiden bereit gewesen wären für ihre Religion Opferleistungen zu erbringen, wie die Christen für die ihre. Unbestreitbar waren sie ab der Mitte des 4. Jahrhunderts gelegentlich den Repressionen und Ausgrenzungen triumphierender Christen ausgesetzt, denen sie sich jedoch zunehmend durch den pro forma Glaubensübertritt zu entziehen wussten. Der Opportunismus der Namenchristen

---

<sup>354</sup> *Auson. urb. XI 1*: ‚*Prima urbes inter, divum domus, aurea Roma*‘ – Der Gallier Ausonius bewunderte um 380 das ‚Goldene Rom‘ als die Erste unter den elf vornehmsten Städten des Reiches und bezeichnete sie, obwohl selber Christ, als das ‚Haus der Götter‘. Ausonius, mehr ein »Namenchrist«, pflegte mit Nichtchristen einen zwanglosen Umgang. Mit Symmachus, seinem lebenslangen, engen Freund, hielt er über die weite Distanz Burdigala-Rom brieflichen Kontakt. Im *ordo urbium nobilium* sprach er Trier den Rang sechs der vornehmsten Städte des Imperiums zu – nach Rom, Konstantinopel, Karthago, Antiochia und Alexandria; DE LABRIOLLE 1950, Sp. 1020–1023; GEARY 1996, 38f.; DEMANDT 2007, 423.

blieb auch der Kirche nicht verborgen und wurde wiederholt beklagt. Die entschiedenste und am längsten anhaltende Resistenz der Altgläubigen ging vom Senat in Rom aus. In der Metropole des Westens umfasste der *ordo senatorius* einen Kreis der wohlhabendsten Familien des Imperiums, deren Reichtum in erster Linie auf ausgedehnten Latifundien mit abhängigen Kolonen beruhte. Mitglieder dieser kastenähnlichen Gesellschaftsschicht mit einem Sitz im Senat waren auch im Zentralstaat der Spätantike bemüht, als geschlossene Gruppe politischen Einfluss und Mitsprache aufrecht zu erhalten. Da sich jedoch ein Großteil der Senatorenschaft auch in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts immer noch zum alten Glauben bekannte, sei es auch nur als Identitätsmerkmal, gestaltete sich die Kommunikation mit dem Episkopat und der kaiserlichen Administration zusehends schwieriger, vor allem nach Aufhebung der Religionsfreiheit und der Verschärfung antiheidnischer Gesetze. Die Senatsaristokratie musste, soweit sie bei Hofe noch Anhörung fand, zu der Überzeugung gelangen, dass man ihrer politischen Mitsprache kaum noch Gewicht beimaß. Damit einher ging eine nachlassende Sorgfalt in den Verwaltungsaufgaben des westlichen Reichsteils. Regierungserlasse erfolgten oftmals mit Verzögerung oder wurden, gemessen an den Erfordernissen, als unzulänglich empfunden.

In der jetzigen religionspolitisch aufgeladenen Atmosphäre veränderte jedoch eine andere, von Theodosius in den Vordergrund gestellte Interpretation der Vorgänge nachhaltig die Wahrnehmung. Der Schwerpunkt des Geschehens verlagerte sich auf den Umstand, dass Eugenius und der fränkische Heermeister Arbogast mit der Unterstützung altgläubiger Senatoren pagane Kräfte des Westens für ihre Ziele zu mobilisieren suchten. In der Interpretation klerikaler Kreise und des Konstantinopeler Hofes sollten diese Bemühungen des Usurpators jedoch nicht der Gewinnung von Ressourcen im anstehenden Machtkampf gedient, sondern das Ziel verfolgt haben, dem bisherigen Erfolg des Christentums einen Rückschlag zu versetzen und in der Zukunft einzudämmen. Dagegen wollte nun der allerchristlichste Kaiser Theodosius an der Spitze aller Rechtgläubigen Stellung beziehen und beanspruchte für sich, ausgewiesener Förderer und Beschützer des Glaubens zu

sein.<sup>355</sup> Man wird bei Theodosius immerhin abwägen können, wie weit er bei seiner Darstellung aus wirklich religiösem Empfinden oder mehr als kühl kalkulierender Machtstrategie handelte.

Der Erfolg gab ihm jedenfalls recht. Der ursprüngliche Auslöser des Kampfes um die Macht in der westlichen Reichshälfte, war im Bewusstsein der Öffentlichkeit vollkommen in den Hintergrund getreten. Die politisch-militärische Auseinandersetzung mit dem Usurpator Eugenius, von der alles seinen Ausgang genommen hatte, war zu einem Glaubenskrieg zwischen Heiden und Christen mutiert – falschem und wahrem Glauben, essenziell zwischen Gut und Böse. Ebenso setzte sich nun die Erkenntnis durch, dass der Ausgang dieses Ringens über die Zukunft des Götterglaubens entschieden hatte, der ohnehin im Verlauf der letzten hundert Jahre immer mehr an Boden verlor. So wie die Gegner dem Kaiser Theodosius in der Entscheidungsschlacht am Frigidus entgegentraten, wurde es als ein letztes Aufbäumen des Heidentums mit allen ihm noch zur Verfügung stehenden Kräften diagnostiziert. Dabei spielte es in der Wahrnehmung schon gar keine Rolle mehr, dass auch auf Seiten des allerchristlichen Kaisers einzelne heidnische Kontingente am Kampf teilgenommen hatten.

### III. Anfänge und Entwicklung in Gallien

#### III. 1. ROM UND GALLIEN

##### III. 1. A. ASSIMILATION UND SYMBIOSE

Die wechselseitigen Beziehungen der Senatoren Roms und Galliens nahmen seit den frühen Tagen des Principats eine Sonderstellung ein. Die Eroberungen Cäsars hatten den gesamten gallischen Raum für ein halbes Jahrtausend dem Imperium einverleibt und der römische Herrschaftsbereich war bis an den Rhein vorgerückt. Früher als in anderen Provinzen des sich herausbildenden Großreichs begann in den eroberten Gebieten Galli-

---

<sup>355</sup> Die bis dahin stringenteste Maßnahme zur Eindämmung heidnischer Kulte fielen in diesen Zeitraum. Am 8. November 392 erließ Theodosius CTh XVI 10, 12: *„Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione fortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat.“*

ens die Romanisierung der Bevölkerung. Ihren Ausgang nahm sie in der kulturell assimilierten Provinz *Gallia Narbonensis*, die sich vom Genfer See bis zu den Pyrenäen erstreckte und bereits 121 v. Chr., nach heftigen Kämpfen mit den Arvernern und Allobrogern, in römische Hand gelangte.<sup>356</sup> Die Provinz stellte die strategisch wichtige Landverbindung zwischen der *Gallia cisalpina* und der *Hispania* her, sicherte den Meereszugang und kontrollierte den Unterlauf der Rhône (*Rhodanus*).

Unter Augustus erhielt Gallien seine für drei Jahrhunderte Geltung behaltende Ordnung. Die alte Narbonensis wurde senatorische Provinz; die nördlich anschließenden *Tres Galliae* wurden kaiserliche Provinzen, ebenso die militärisch verwalteten germanischen Grenzprovinzen. Je weiter nördlich die Gebiete lagen, desto verhaltener vollzog sich die Akkulturation der indigenen Bevölkerung, wie auch die seiner Eliten. Gegenüber der keltischen Oberschicht übte Rom Zurückhaltung. Man vermied nach Möglichkeit den Eingriff in überkommene Strukturen und Traditionen und so blieben die Privilegien der Nobilität und ihre lokale Machtstellung weitgehend unangetastet.<sup>357</sup> Das Entgegenkommen der neuen Herren und die großzügige Verleihung des römischen Bürgerrechts löste eine besondere Aufgeschlossenheit der gallischen Nobilität gegenüber der römischen Kultur aus, machte ihnen zudem die politischen Perspektiven bewusst, die das *Imperium Romanum* zu bieten vermochte.<sup>358</sup> Bereits Cäsar hatte Galliern unter seinen Gefolgsleuten zur senatorischen Würde verholfen, was ihm den Vorwurf eintrug, er habe mit der Aufnahme von »Halbbarbaren« aus der *Gallia comata* in den Senat gegen den *patrius mos* verstoßen.<sup>359</sup> Ein Spottlied lästerte, Cäsar habe ,Gallier, die er soeben noch im Triumphe führte, nunmehr in den Senat geführt. Dort trügen sie statt der gallischen Hosen, senatorische Purpurstreifen am Gewand.«<sup>360</sup>

Unter Claudius trat jedoch eine Wende ein: Der Kaiser, selber 10 v. Chr. in Lyon (*Lugdunum*) geboren, empfand vermutlich eine natürliche Verbundenheit zu seinem Geburtsland. Jedenfalls setzte sich Claudius im Jahre 48 in einer Rede im Senat für die Erteilung

---

<sup>356</sup> BENOIT 1966, 287–303; FREYBERGER 1999.

<sup>357</sup> Die feudale Ordnung des keltischen Galliens beschreibt eindringlich *Caes. bell. gall.* 6, 13, 1; KNOCHÉ 1951, 139 – 160; GEBHARD 1993, 2–6; GRÜNEWALD 2000, 372–388.

<sup>358</sup> *Tac. ann.* 11, 23, 1.

<sup>359</sup> *Suet. Jul.* 76, 3: „... *semibarbaris Gallorum recepit in curiam.*“; STRASBURGER 1953, 225–264; GELZER 1960.

<sup>360</sup> *Suet. Jul.* 80, 2: „*Gallos Caesar in triumphum ducit, idem in curiam: Galli bracas deposuerunt, latum clavum sumpserunt.*“; HEUBNER 1974, 103–182.

des *ius honorum* an gallische *principes* ein und als die römischen Senatoren dem zustimmten, öffnete Claudius damit den Angehörigen der gallischen Oberschicht den Weg in den Senat.<sup>361</sup> Es fällt allerdings auf, dass sich die Bildung einer Senatorenschaft mehrheitlich auf den Süden mit der Narbonensis als Zentrum beschränkte, einem Gebiet, das so vollkommen romanisiert war, dass es eher dem italischen Kernland glich als den Nachbarprovinzen in Mittel- und Nordgallien.<sup>362</sup> Außerdem lag hier als Tor zum Mittelmeerraum die alte Hafenstadt *Massilia*, die schon im 6. Jhdt. v. Chr. als griechisches Emporion gegründet worden war. Aus den weiter nördlich gelegenen *Tres Galliae* mit ihren geringeren Bindungen an die *latinitas* stellte die örtliche Nobilität weit weniger Senatoren. Wenn ihre Zahl wegen der fortschreitenden Romanisierung bis zur Spätantike auch anstieg, blieb dieses Süd-Nord Gefälle bis zum Ende der Römerzeit im Grunde bestehen.

Das Lebensgefühl notabler Kreise des Südens, in den aquitanischen Provinzen, im Tal der Rhone und Saône sowie an der Mittelmeerküste, empfanden diese selber als unbeschwerter im Vergleich zu dem der Standesgenossen weiter nördlich. Übereinstimmend erwähnen spätrömische Quellen die positive Lebenseinstellung und Lebensfreude der *honorati*. Ausonius spricht von einer *laeta Aquitanica*, worunter man, wenn man will, verstehen könnte, dass es vor dem rheinischen Frohsinn einen älteren aquitanischen gab.<sup>363</sup>

### III. 1. B. GALLIEN IM IMPERIUM

Im weiteren Verlauf des 1. Jahrhunderts kam im Süden der Assimilationsprozess zum Abschluss, einzelnen Senatoren gelang sogar der Aufstieg ins Consulat. Man war nun römischer Bürger, ausgestattet mit dem aktiven (*ius suffragiorum*) und passiven (*ius honorum*) Wahlrecht – wie die Bewohner der Italia. Gallische Senatoren in höchsten Ämtern des Reichsdienstes gelangten in die entferntesten Provinzen des Imperiums, was einer er-

<sup>361</sup> Tac. ann. 11, 23, 1; RIESS 2003, 211–249; ECK 2010, 91–94.

<sup>362</sup> DEMOUGEOT 1968, 39–65; CHEVALLIER 1982; RIVET 1988.

<sup>363</sup> Zur Lebensfreude allgemein Auson. 18, 442: *...temperat ingenuos qua laeta Aquitanica mores*; Zu den Tafelfreuden äußert Amm. Marc. 16, 8, 8: *Apud Aquitanos ... lautum convivium rogatus et mundum, qualia sunt in his regionibus*; Für den Kirchenvater Hieronymus war das wohl ein generelles Ärgernis. Zu der angeblichen Esslust der Gallier bemerkte er, sie würden sich ihr *usque ad vomitum* hingeben: Sulp. Sev. dialogi 1, 8, 5; CONRING 2000; Fruchtbarkeit und Fülle Aquitaniens preist Salvian. De gub. Dei VII 2: *Nemini dubium est Aquitanos ac Novempopulos medullam fere omnium Galliarum et uber totius fecunditatis habuisse, nec solum fecunditatis, sed, quae praeponi interdum fecunditati solent, iucunditatis, voluptatis pulchritudinis.*

weiterten Weltsicht der Amtsinhaber zugutekam. Das hierbei entwickelte römische Identitätsempfinden blieb bis in das 5. Jahrhundert virulent, wie beispielhaft der gallische Patrizier Rutilius Namatianus zeigt, der im Herbst 417 nach Beendigung seiner Amtszeit als *praefectus urbis Romae* in seine Heimat Gallien zurückkehrte. Ungeachtet dass er die Stadt verließ, bekannte er sich in seinem erhaltenen Reisebericht *De reditu suo* uneingeschränkt zur *Roma Aeterna* und der Reichsidee.<sup>364</sup> Auch der Staatsmann und Dichter Ausonius bewies diese Verbundenheit mit Rom und dem Reich, dem *orbis salus*,<sup>365</sup> gleichzeitig aber auch eine starke emotionale Bindung an seine Vaterstadt *Burdigala* (Bordeaux).<sup>366</sup>

Mit dem beginnenden 3. Jahrhundert trat in Gallien eine Rückbesinnung auf keltische, vorrömische Traditionen in Erscheinung, die in der senatorischen Oberschicht allerdings keine Spuren hinterlassen hat.<sup>367</sup> Keltische Ortsnamen erfuhren eine Wiederbelebung und die keltische Sprache, bisher nur in der ländlichen Unterschicht verbreitet, fand nun auch Zugang in der Mittelschicht der *civitates*. Man hat dies als eine Reaktion auf die krisenhafte Zuspitzung der politisch-militärischen Verhältnisse in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts in der römischen Nordwestprovinz erklären wollen. Ein besonders frühes, in diesem Zusammenhang wenig beachtetes Zeugnis solcher kulturellen Bestrebungen ist der Leugenstein von Tongern (*Aduatuca Tungrorum*), ein *itinerarium* aus severischer Zeit vor dem Stadttor an der *Via Belgica*. Auf ihm sind die Entfernungen zu den Hauptorten Galliens in keltischen Leugen angegeben und nicht, wie allgemein im Imperium, in römischen Meilen.<sup>368</sup> Entfernungsangaben in Leugen wurden im 3. Jahrhundert in den *Tres Galliae* (Belgica, Aquitania, Gallia) gebräuchlich. Wenn dies als Ausdruck des Bewusstseins kultureller Eigenständigkeit zu werten ist, zeigt es aber auch, dass krisenhafte Verwerfungen und kriegerische Auseinandersetzungen als Erklärung nicht in Frage kommen. Als der Leugenstein zu Beginn des 3. Jahrhunderts aufgestellt wurde, herrschte im Lande noch Frieden.

---

<sup>364</sup> *Rut. Nam.* I, 115f.: *erige crinales lauros seniumque sacrae verticis in virides, Roma, refinge comas*; STROHEKER 1948, 193, Prosopographie Nr. 252. Ohne in jedem Einzelfall darauf hinzuweisen, wird dieses Standardwerk im Folgenden des Öfteren zitiert; CAMERON 1967, 31–39; JONES 1986; JONES/MARTINDALE 1980, 270f.; HEINZELMANN 1982, 531–718, 654.

<sup>365</sup> Den Begriff verwenden unabhängig voneinander *Sidon. carm.* 7, 339 und *Hydat.* 166, 169.

<sup>366</sup> *Auson.* 19, 166f.: *Haec (Burdigala) patria est: patrias sed Roma supervenit omnes, diligo Burdigalam, Romam colo...*; ALVAR EZQUERRA 1991, 446–462; LIEBERMANN 1997, Sp. 333–335; BRODKA 1998.

<sup>367</sup> GREEN 1997, 3–7.

<sup>368</sup> 1 röm. Meile (*mille passum*) – 1,5 km; 1 kelt. Leuge (*leuga*) – 2,2 km. Oktogonales Itinerarium aus Basalt, dreiseitig beschriftet. ILB (2. Aufl.) 135; CIL 13, 09158; ILS 5839. Frühes 3. Jh. n. Chr. A. O. Musée Royaux Art et d'Histoire, Brüssel.



Nirgends zeichnet sich in den gallischen Provinzen die Tendenz zu einem politischen Sonderweg ab, etwa Bestrebungen die Bindungen an das Zentrum Rom zu lockern oder gar zu lösen; die Verbundenheit mit lokalen Traditionen berührte oder überlagerte in keiner Weise die Reichsidee. Dies ist leicht nachzuvollziehen, hatte doch Valentinian I. 367 die Kaiserresidenz nach Trier verlegt: die Zentrale, der Verwaltungsmittelpunkt im Westen des Reiches, befand sich für mehrere Jahrzehnte im eigenen Land.<sup>369</sup> Das spätrömische Trier war *domicilium principum clarum, urbs Gallorum opulentissima*, wie es Ammianus Marcellinus anerkennend nannte.<sup>370</sup> Zahlreiche Senatoren und hohe Reichsbeamte hielten sich in der Zentrale des Westens auf, berichtet Ausonius, allerdings ohne Angabe von Namen.<sup>371</sup> In Trier wurde zu Beginn des Jahres 339 Ambrosius geboren, der Sohn des *praefectus praetorio Galliarum* und spätere Bischof von Mailand.<sup>372</sup>

Gegen Ende des Jahrhunderts änderte sich jedoch das Bild. Die Rheingrenze war zunehmend unsicher geworden, in Obergermanien ging um 260 das Dekumatenland verloren, Franken und Alamannen stießen 276 erstmals bis zu den Alpen und Pyrenäen vor. Die Lage stabilisierte sich um 300 unter den Tetrarchen zwar wieder und in der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts kehrte nochmals eine Beruhigung ein, aber schon gegen Ende des Jahrhunderts lockten Usurpationen und die erkennbare militärische Schwäche Roms erneut Invasoren an. 355 nahmen die Franken zum ersten Mal Köln ein, 368 taten es ihnen in Mainz die Alamannen gleich. Der Usurpator Magnus Maximus hat noch in Trier residiert, nach seiner Niederwerfung 388 wurde unter Valentinian II. die Hofverwaltung zuerst weiter in den Süden nach Vienne verlegt, um sie nach seinem Tod 392 endgültig aus Gallien abzuziehen und auf der Südseite der Alpen in Mailand einzurichten; die Alpenbarriere versprach größere Sicherheit. Der *praefectus praetorio Galliarum*, der bisher seinen Dienstsitz

---

<sup>369</sup> Schon im Gallischen Sonderreich (260-274) war Trier unter Tetricus I. von 271-274 Residenz. Vgl. KÖNIG 1984, 9–15, 14. Das heute »Sonderreich« genannte Territorium war von Postumus keinesfalls als Abspaltung auf Dauer geplant. Dies belegen u. a. 268 in Köln geprägte Denare (RIC 297) mit der Darstellung eines (!) der beiden Dioskuren und der Umschrift CASTOR, mit dem der Usurpator sich offensichtlich identifizierte. Wäre Postumus' Usurpation erfolgreich verlaufen und er vom Senat in Rom als Herrscher im Gesamtreich anerkannt worden, hätte er das Brüderpaar Castor und Pollux wieder, wie gewohnt, vereint auf Münzen darstellen lassen.

<sup>370</sup> *Amm. Marc.* 15, 11, 9.

<sup>371</sup> *Auson. Mos.* 405f.

<sup>372</sup> FISCHER 1984, 132–135; HEINEN 1997, 241–258.

in Trier hatte, übersiedelte um 395 nach Arles, in den äußersten Süden Galliens.<sup>373</sup> Sicherheitserwägungen haben auch hier den Ausschlag gegeben, die bessere Verkehrsanbindung nach Oberitalien und den Mailänder Hof waren zweifellos die entscheidenden Faktoren. Patrick Geary sieht den eigentlichen ‚Grund dafür, dass Stilicho die Präfektur an die untere Rhône verlegte, eher in der Bedrohung durch Usurpatoren aus diesen Regionen als durch Barbaren von der anderen Rheinseite.‘<sup>374</sup>

### III. 2. NIEDERGANG UND ENDE DES WESTREICHS: DIE KONSEQUENZEN FÜR GALLIEN

#### III. 2. A. DAS ENDE DER ZENTRALGEWALT

Zeitgenossen, wie auch nachfolgende Generationen in Gallien haben diese Vorgänge als Zäsur empfunden. Die Verlegung des Kaiserhofs nach Mailand wurde als Rückzug aus den bedrohten Provinzen nördlich der Alpen und sich anbahnender Trennung zweier Kerngebiete des Westreichs wahrgenommen.<sup>375</sup> Gallien war von nun an auf sich gestellt. Die Dinge nahmen ihren Lauf, als 406/407 die Verteidigung der Rheingrenze zusammenbrach und germanische Heerscharen nahezu ungehindert in Mittel- und Nordgallien eindringen. Die luxuriösen Landsitze der reichen Oberschicht wurden geplündert und niedergebrannt. Bei Grabungen zeigen übereinstimmende Brandhorizonte, dass die weiträumigen Zerstörungen innerhalb einer kurzen Zeitspanne erfolgt sein müssen.<sup>376</sup> Die oftmals prachtvoll mit Badeanlagen, Mosaiken und Wandmalereien ausgestatteten *villae* sind jedoch zuvor von ihren Bewohnern aufgegeben und verlassen worden, die nun in den mehr Sicherheit bietenden Süden Galliens oder nach Italien auswichen. Der Trierer Patriarch Protadius gibt ein Beispiel, wie diese Dinge geregelt werden konnten, wenn die Möglichkeit bestand.<sup>377</sup> Protadius war zwischen 397 und 402 Stadtpräfekt von Rom, nach seiner Amtszeit kehrte er jedoch nicht ins heimatliche Trier an der kriegsverwüsteten Mosel zurück. Er zog es vor, sich auf einem ländlichen Anwesen in Etrurien niederzulassen, wo sein Landsmann Rutilius Namatianus ihm im Herbst 417 einen Besuch abstattete.<sup>378</sup> Mitte

---

<sup>373</sup> PALANQUE 1973, 29–38.

<sup>374</sup> GEARY 2004, 39.

<sup>375</sup> *Sidon. carm.* 5, 354 f.; SEECK 2000.

<sup>376</sup> CHRIST 1960, 139ff.; ALAMANNEN 1997, 64f.; WITSCHER 1999.

<sup>377</sup> STROHEKER 1948, 207, Prosopographie Nr. 319.

<sup>378</sup> *Rut. Nam.* I, 542.

des 5. Jahrhunderts sind kaum noch Angehörige der senatorischen Oberschicht in Mittel- und Nordgallien anzutreffen.

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts traten die senatorischen Großgrundbesitzer als eine homogene Adelsschicht auf, die ihre Interessen gegenüber der Zentralregierung resolut vertrat und bei ausbleibender Unterstützung aus Mailand oder Ravenna selber die Initiative ergriff. Zweimal stellte sie sogar Kaiser aus ihrer Mitte, die den gallischen Belangen mehr Nachdruck verleihen sollten. Im Verlauf des 5. Jahrhunderts zeigte sich, dass die weströmischen Kaiser militärisch nicht mehr in der Lage waren, dem ständig wachsenden Druck an den Außengrenzen standzuhalten.<sup>379</sup> Aufstellung und Unterhalt der dafür benötigten Heereskontingente erforderten finanzielle Mittel, die aufzubringen sie sich außerstande sahen.<sup>380</sup> Eine Erklärung für die fehlenden Finanzmittel des Staates lieferte auch der großgrundbesitzende senatorische Erbadel.<sup>381</sup> Sein Reichtum beruhte in erster Linie auf den großen Latifundien und so war ihm vor allem daran gelegen in der kaiserlichen Verwaltung auf steuerliche Erleichterung und Ausnahmeregelungen hinzuwirken. Die von Konstantin I. eingeführte Steuer auf senatorischen Grundbesitz (*collatio glebalis*), die sich in Schätzklassen gliederte (*senatorum substantiae*) war ein Gegenstand ständiger Verhandlungen um Steuerreduktion. Auf Grund ihres Einflusses hatte die senatorische Adelskaste dabei Erfolg, was natürlich erhebliche Steuerausfälle nach sich zog, die wiederum den Staatshaushalt belasteten und immer mehr einengten. Einen fiskalischen Sonderstatus erhielt 382 der grundbesitzende Senatsadel zudem durch die Immunisierung gegen die *munera sordida* (niederen Dienste), *extraordinaria* und *vilia*.<sup>382</sup> Diese Sonderabgaben stellten für die übrigen Grundbesitzer eine erhebliche Belastung dar, umfassten sie doch Straßen- und Brückenbau, Spanndienste für staatliche Transporte sowie die Einquartierung und Proviantierung des durchmarschierenden Militärs, wobei sich die beiden letzten Leistungen als Königsdienst unter der Bezeichnung *gistum* (Beherbergung) und *fodrum* (Verköstigung) bis in die fränkische Zeit und das Mittelalter erhielten.<sup>383</sup>

---

<sup>379</sup> GILLET 2001, 131–167.

<sup>380</sup> CASTRITIUS 1996, 215ff.

<sup>381</sup> Hartmann 2014, 12–32.

<sup>382</sup> CJ. XII 1, 4 (344/349); SCHLINKERT 1996, 125–128.

<sup>383</sup> BRÜHL 1968.

Exorbitant hohe Steuern und die Sonderabgaben drückten den normalen Landbesitz unter die Ertragsgrenze und trieben viele Bauern in den wirtschaftlichen Ruin.<sup>384</sup> Ihre schon unter Diocletian verstärkte gesetzliche Bindung an das Land auf dem sie lebten und das sie zu bewirtschaften hatten (Schollenbindung), veranlasste nun manche, es zu verlassen und sich den Bagauden anzuschließen.<sup>385</sup> Viele freie Bauern jedoch wählten den Weg, in freier Entscheidung das *patrocinium* adliger Großgrundbesitzer zu suchen, um sich hier ‚im Schatten der Mächtigen zu verbergen‘, wie der Ausfall der bäuerlichen Steuerzahler im *Codex Theodosianus* missbilligend umschrieben wird.<sup>386</sup> Sie konnten sich durch das *patrocinium* ihrer Steuerpflicht entledigen. Stattdessen leisteten sie als erbliche Pächter unter den Bedingungen des Kolonats festgelegte Abgaben an den Patron, der ihnen dafür ein geregeltes Auskommen zusicherte.<sup>387</sup> Dass diese Regelung zu einer fortschreitenden Ausgestaltung von Seiten der mächtigen Grundherren führte, erscheint nur folgerichtig, und in der Tat sank der Status der Colonen recht bald auf den von Halbfreien herab, gegenüber denen sich die *potentes* nun Rechte, wie die Ausübung der Gerichtsbarkeit, anmaßten.<sup>388</sup> Das mittelalterliche Feudalsystem kündigte sich hier an, mit den Kolonen als Hörige. Die Kaiser versuchten zwar dem entgegen zu wirken, so setzte Valentinian I. 368 *defensores plebis* ein.<sup>389</sup> Mit ihnen sollten einfache Bauern vor Übergriffen der Mächtigen geschützt werden, die ihnen beispielsweise *per potentiam* Verträge über Verkäufe, Vergleiche oder Schenkungen aufnötigten.<sup>390</sup> Dass diesem Bemühen offenbar kein nachhaltiger Erfolg beschieden war, zeigt ein weiteres Gesetz von 415, das sich der gleichen Probleme erneut annahm.<sup>391</sup> Der Grund mag darin liegen, dass die *defensores* ebenfalls dem Senatorenstand angehörten; der daraus entstehende Interessenkonflikt erschwerte tragfähige Lösungen.

---

<sup>384</sup> FLACH 1990.

<sup>385</sup> ENGELMANN 1956, 373–385; THOMPSON 1981, 28–47; DRINKWATER 1992, 208–217; DEMANDT 2007, 370f.

<sup>386</sup> CTh. XI 24; XII 1, 146; DEMANDT 2013, 474; Generell zum Theodosius Code HARRIIES/WOOD 1993.

<sup>387</sup> Das *patrocinium* war im ganzen Römischen Reich einer gesetzlichen Regelung unterworfen, vgl. CJ. XI 54, 1: ‚*Si quis ... ad patrocinium cuiuscumque confugerit, id, quod huius rei gratia geritur sub praedonationis vel venditionis seu conductionis aut cuiuslibet alterius contractus, nullam habeat firmitatem ...*‘; HAHN 1981, 234–257; KRAUSE 1987, 249.

<sup>388</sup> CTh. IX 11, 1 (388): ‚*Si quis posthac reum privato carceri destinarit, reus maiestatis habeatur.*‘

<sup>389</sup> CTh. I 29, 1.

<sup>390</sup> CTh. VI 4, 22 (373): ‚*Cesset potentia ac similiter ambitionis patrocinium repellatur. nullum inique temporibus nostris a quoquam vel opprimi patimur vel defendi.*‘

<sup>391</sup> CTh. III 1, 9 (415). ‚*Venditiones donationes transactiones, quae per potentiam extortae sunt, praecipimus infirmari.*‘

### III. 2. B. MACHT DER ELITEN

Die senatorische Adelskaste verfügte, befördert durch die Einrichtung des *patrocinium*, über einen immensen Landbesitz und gebot auch weitgehend über die Menschen, die auf ihm lebten. Ländereien, mitunter von der Größe eines autonomen Herrschaftsgebiets, befanden sich oft in einer Hand. Aus senatsaristokratischem Grundbesitz entstand so eine Grundherrschaft, die staatsähnliche Befugnisse für sich in Anspruch nahm.<sup>392</sup> Der Landbesitz konnte in der Prinzipatszeit auf mehrere Provinzen verteilt sein. In der Spätantike hingegen, mit den unsicherer gewordenen Verkehrswegen in oftmals von äußeren Feinden bedrohten Gebieten, konzentrierte er sich wieder mehr auf das Lebensumfeld seiner *possessores*.

In Gallien schob sich der senatsaristokratische Machtblock immer offenkundiger zwischen die zentrale Reichsgewalt und die Provinzialen. Adlige Senatoren betrieben umso unabhängiger Politik, je mehr das westliche Kaisertum an Macht und Durchsetzungskraft einbüßte.<sup>393</sup> Gegenüber den Kaisern zeigten die mächtigen Senatoren zunehmendes Selbstbewusstsein und Unabhängigkeit, so dass sogar die Besetzung von Ämtern in diesem geschlossenen Kreis kooptative Züge annehmen konnte.<sup>394</sup> Ihr Habitus glich wieder mehr dem ihrer Vorfahren im frühen Prinzipat. Wie bei diesen, herrschte auch in der Spätantike die Überzeugung, die Führung des Staates bedürfe ihrer tätigen Mitwirkung und dafür benötigte Ämter stünden ihnen durch Erbrecht zu (*dignitas hereditaria, natalium dignitas*). Sidonius Apollinaris berichtet Mitte des 5. Jahrhunderts von einem Adligen, der ein hohes Staatsamt mit der Begründung einforderte, Vater und Schwiegervater hätten es gleichfalls ausgeübt.<sup>395</sup> Der Petent handelte noch nicht einmal anmaßend, nach dem Gesetz konnte er sogar einen begründeten Anspruch geltend machen.<sup>396</sup> Im 5. Jahrhundert war fast die

---

<sup>392</sup> ROSTOVITZEFF 1953, II 236; WERNER 1977, 118–133; WICKHAM 1984, 3–36.

<sup>393</sup> BARNISH 1983, 120–155; SCHMIDT-HOFNER 2014, 487–522.

<sup>394</sup> PATZOLD 2010, 121–140.

<sup>395</sup> Sidon. ep. 1, 3, 1: *... nunc et legibus me ambitus interrogatum senatu move, cur adipiscendae dignitati hereditariae curis pervigiliis nicumbam; cui pater socer, avus proavus praefecturis urbanis praetorianisque magisteriis palatinis militaribusque micuerunt.* Hierzu auch Symm. ep. 1, 52: *... pars melior humani generis...*; REBENICH 2008, 153–175.

<sup>396</sup> CJ. XII 1, 11 (377): *... cum autem paternos honores invidere filiis non oportet, a senatore vel solo clarissi mo susceptum in clarissimus sciendum est dignitate mansurum.* CTh. VI 2, 13 (383): *senatorium consecutus nostra largitate fastigium vel generis felicitate sortitus...*

Hälfte der gallischen Präfekturen in der Hand einiger weniger senatorischer Familien Mittel- und Südgalliens. Zeitgleiche Tendenzen zu lokaler Konzentration sind auch in Rom zu beobachten und signifikant für die Auflösung des Reichsverbandes im Westen.

Den Niedergang des westlichen Kaisertums und sein schließliches Ende zeigen die Modalitäten des Abgangs seines letzten Vertreters. Als Odoaker 476 Romulus Augustulus absetzte, verschonte er – bisher unüblich – nicht nur sein Leben, er wies ihm und seiner Familie sogar in Kampanien im *castellum Lucullanum* ein Exil mit der großzügigen Ausstattung von 6000 Solidi an.<sup>397</sup> Die Herrschaftsinsignien (*ornamenta palatii*) sandte Odoacer nach Konstantinopel, in den anderen Teil des *Coniunctissimum Imperium* und ließ dem oströmischen Kaiser Zenon mitteilen, man benötige im Westen keinen Kaiser mehr.<sup>398</sup> Bei dem *castellum Lucullanum* handelte es sich ursprünglich um die *villa* des im 1. Jh. v. Chr. für seine üppigen Gastmähler bekannten Senators Lucullus (cos. 74 v. Chr.), die in der Spätantike zum *castellum Lucullanum* erweitert und ausgebaut wurde. Um 490 erfolgte hier der Bau eines Klosters, das die Gebeine des 482 im Noricum verstorbenen hl. Severin aufnahm, die seine Verehrer 488 nach der Aufgabe der norischen Uferprovinz (*Noricum ripense*) nach Kampanien mitgeführt hatten.<sup>399</sup> Wie Eugippius, der dritte Abt des Klosters, in seiner 511 verfassten *Vita Sancti Severini* überliefert, soll bei dem Kloster Lucullanum auf Betreiben der *illustris femina* Barbaria das Mausoleum für die Gebeine des hl. Severin erbaut worden sein.<sup>400</sup> Bei der Verehrerin des Heiligen, der »vornehmen Dame« Barbaria, handelt es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um die Mutter des Kaisers, die auf Anweisung Odoacers im *Lucullanum* mit ihrem Sohn in dem komfortablen Exil lebte. Ausschlaggebend für den Erfolg ihrer Bemühungen um einen repräsentablen Grabbau könnte auch hier die positive Interaktion Odoacers gewesen sein, bei dem eine Art dankbare Verbundenheit mit Severin angenommen werden kann. Wie Eugippius berichtet, war Odoacer

---

<sup>397</sup> Bei einem Thronverlust verloren die Betroffenen in der Regel auch ihr Leben, schon um einen erneuten Machtzugriff bei einer später sich bietenden Gelegenheit auszuschließen. Das galt auch für eine *princeps puer*, denn hinter ihm standen politische Kreise mit Eigeninteressen. Umso mehr erstaunt Odoacers Milde. Marcellinus Comes (*Marc. Com. Chron.*, Migne PL vol. 51) überzeichnet wohl mit der Aussage, er habe ‚Romulus verurteilt und zur Strafe nach Lucullanum in Kampanien verbannt‘ (*in Lucullano Campaniae castello exilii poena damnavit*).

<sup>398</sup> Die Tragweite des Geschehens erkannte als erster der oströmische Chronist Marcellinus Comes. Vgl. *Marc. Com., annales chronicon a. 476: ‚Hesperium Romanae gentis imperium, quod septingentesimo nono urbis conditae anno primus Augustorum Octavianus Augustus tenere coepit, cum hoc Augustulo periit, anno decessorum regni imperatorum DXXII, Gothorum dehinc regibus Romam tenentibus.‘*; Vgl: hierzu CHASTAGNOL 1966.

<sup>399</sup> ALFÖLDI 1924/1926; CASTRITIUS 1985, 17–28.

<sup>400</sup> *Eugipp. V. Sev.* 46, 1–2.

um 470, kurz bevor er das Noricum verließ um nach Italien zu gehen, mit Severin zusammengetroffen, der bei dieser Gelegenheit dem arianischen Rugier eine glanzvolle politische Laufbahn vorhersagte.<sup>401</sup> Falls Severin dies in einem Kreis von Zuhörern geäußert hat, konnte sich der ehrgeizige Machtmensch Odoacer keine hilfreichere Propaganda am Beginn seiner Karriere wünschen.

### III. 3. NEUE KRÄFTE FORMIEREN SICH: DIE BISCHÖFE

#### III. 3. A. GENTILE KÖNIGSHERRSCHAFTEN

Wenn das westliche Kaisertum auch erst gegen Ende des Jahrhunderts erlosch, sind die Römer Galliens schon seit längerem nicht mehr die alleinigen Herren im Hause gewesen. Nachdem 412 die Westgoten unter Athaulf in den Süden eingedrungen waren, hatten sie sich 418 endgültig in der *Aquitania secunda*, in angrenzenden Teilen der *Novempopulana* und der *Narbonensis prima* festgesetzt. Hier gründeten sie das erste germanische *regnum* auf römischem Boden.<sup>402</sup> Zunächst lebten die Westgoten mit den Römern offiziell im Foederatenstatus. Die Kontakte untereinander fanden formal in einer Art von Außenpolitik statt. Die Westgoten unterstützten gelegentlich in Bündnissen Usurpatoren oder versagten ihnen die Unterstützung und waren so zu einer autonomen Größe in den Auseinandersetzungen um Macht und Einfluss geworden, selber immer darauf bedacht, politische Opportunitäten in Gebietserweiterungen umzusetzen.

Die Burgunder kamen seit dem Jahr 443 ins Land; Franken und Alamannen sollten ihnen folgen. Das autonom römische Territorium verlor zusehends an Größe, so dass der gallische Presbyter Salvian von Massilia mit Bedauern feststellte, man ‚lebe mitten unter den Barbaren.‘<sup>403</sup> Da die »Barbaren« in Gallien aber immer noch den Anschein des *foedus* aufrechterhielten, konnten sich die Römer mit ihrer Präsenz leichter abfinden, wenn sie in den neuen Nachbarn Föderaten sahen und somit noch als Bestandteil des römischen Reichs

---

<sup>401</sup> *Eugipp. V. Sev.* 20; 27; ANDERSSON/POHL 2003, 452–458; DEMANDT 2007, 212f.; KOS 2008, 446; Nach der unklaren Quellenlage könnte Odoacer aber auch Skire gewesen sein.

<sup>402</sup> DIEFENBACH/MÜLLER 2013.

<sup>403</sup> *Salvian. De gub. Dei* 7, 73: ‚...in medio barbararum gentium sitos‘; DIESNER 1963, 149–154.

wahrnehmen konnten.<sup>404</sup> Die Wandalen in Nordafrika hingegen hatten unter König Geiserich 439, nach der Einnahme von Carthago, die Trennung vollzogen und sich vom Reich losgesagt.<sup>405</sup>

In dieser späten Zeit erreichte die senatorische Aristokratie Galliens ihre größte innere Geschlossenheit. Stroheker schätzte die Zahl der senatorischen Familien Mittel- und Südgalliens auf etwa hundert, von denen er ungefähr ein Dutzend als aristokratische Spitzengruppe ansah.<sup>406</sup> Zu den bekanntesten zählten die *Pontii*, *Syagrii*, *Apollinares* und *Avitii*. Sidonius bezeichnete sie als *nobilium universitas*.<sup>407</sup> Bestrebungen in den geschlossenen Kreis dieser Familien durch Einheirat Aufnahme zu finden, begegneten diese mit skeptischer Zurückhaltung. Ein standesbewusster Senator aus dieser Spitzengruppe beargwöhnte einen sozialen Aufsteiger als Emporkömmling ohne Stammbaum (*nullis maioribus orti*). Herablassend fragte er daher mit dem Zitat aus Vergils Aeneis: ‚*Qui genus, unde domo?*‘<sup>408</sup>

Die senatorische Elite ruhte förmlich in sich selber und betrachtete sich als Hüter der *integritas latinitatis*, die in der Wahrung römischer Tradition und Kultur ihre vornehmste Aufgabe im Staate sah; für die politischen Veränderungen zeigte sie nur eine eingeschränkte Wahrnehmungsbereitschaft. Viele Senatoren zogen es vor, sich aus der Öffentlichkeit auf ihre Landgüter zurückzuziehen. Dort führten sie ein standesgemäßes Leben in Luxus und ‚würdevoller Muße‘ (*otium cum dignitate*),<sup>409</sup> ausgefüllt durch geistvolle Gespräche mit Standesgenossen über Themen literarischer und rhetorischer Traditionen. Exemplarisch steht für diese Lebenshaltung der römische Senator Symmachus (Vgl. Kap. II.9.b), der fast sein ganzes Leben privaten Studien widmete und nur drei Jahre im Dienst des Staates tätig war. Die Berufung in ein Staatsamt wurde von der senatorischen Elite als selbstverständlich betrachtet und nur dann angenommen, wenn dazu die Bereitschaft bestand. In Gallien vermittelte noch im 5. Jahrhundert ein Mitglied der senatorischen Aristokratie einen ähnlichen Blickwinkel auf den Status und die Erfordernisse der *res publica*.

---

<sup>404</sup> GOFFART 1980; ULRICH 1995.

<sup>405</sup> VÖSSING 2014; STEINACHER 2016.

<sup>406</sup> STROHEKER 1948, 60.

<sup>407</sup> *Sidon. ep.* 3, 6, 3

<sup>408</sup> *Verg. Aen.* VIII 114; *Sidon. ep.* 1, 11, 5: ‚*ceterum si requisisses: 'qui genus, unde domo?', non eminentius quam municipaliternatus quemque inter initia cognosci claritas vitrici magis quam patris fecerit, identidem tamen per fas nefasque crescere adfectans pecuniaeque per avaritiam parens, per ambitum prodigus.*‘

<sup>409</sup> *Cic. de orat.* I,1: ‚...ut vel in negotio sine periculo vel in otio cum dignitate esse possent.‘



Der auch politisch tätige Dichter und nachmalige Bischof von Clermont, Sidonius Apollinaris äußerte im Jahre 474 in einem Brief an seinen Schwager Ecdicius, sie hätten beide im *cursus honorum* immerhin den Rang eines *patricius* eingenommen und könnten wohl annehmen, dass ihre Söhne dereinst bis zum Consulat aufstiegen. Er hegte diese Erwartung, obwohl sich zwei Jahre später der Vorhang vor dem römischen Westreich senken sollte.<sup>410</sup> Die im Süden und der Mitte Galliens im 3. Jahrhundert verstärkt einsetzende Christianisierung, die sich von Süden nach Norden ausbreitete, kam im 4. Jahrhundert ein gutes Stück voran. Es entstanden zahlreiche neue Bischofssitze, viele von Senatoren eingenommen.<sup>411</sup> So waren schon früh Mitglieder der Senatsaristokratie in den wichtigsten Bistümern des Rhônetals, der Auvergne, in Mittelgallien und in Burgund vertreten. Das Bischofsamt stand in hohem gesellschaftlichem Ansehen, vergleichbar den höchsten Ämtern der Reichsverwaltung oder der Position eines Statthalters. Da diese Magistraturen nach dem Ende der römischen Zentralgewalt entfielen, ist es nachvollziehbar, dass die Bischofswürde von den Senatoren als angemessener Ausgleich für eine Spitzenposition des vormaligen *cursus honorum* angesehen wurde.<sup>412</sup> Es bleibt natürlich unbestritten, dass manche sich allein aus religiösen Beweggründen in christlicher Hingabe der Kirche zuwandten und dabei von ihrer Klientel unterstützt wurden. Beispielhaft steht hierfür der aquitanische Senator Paulinus (353–431), Vetter Melanies d. Ä. (342–409), der einen Großteil seines Vermögens der Kirche übereignete und mit seiner Frau ein Leben in Askese und Abgeschiedenheit führte; im Jahr 409 wurde er zum Bischof von Nola ordiniert (sed. 409–431).<sup>413</sup>

### III. 3. B. CURIALE

Der Entschluss für das Kirchenamt beschränkte sich nicht nur auf die Bischöfe, viele Curiale einer *civitas* oder eines *municipiums* drängten geradezu in den Klerikerstand. Der Beweggrund hierfür war der Entfall der Steuerpflicht für Angehörige des Klerus. Auf den Curialen und Decurionen lastete in der Spätantike ein zunehmend wachsender Druck von Seiten der staatlichen Finanzverwaltung, denn sie trugen für die Steuererhebung, wie für die Sach- und Dienstleistungen ihrer Kommune die Verantwortung. Diese umfasste den

<sup>410</sup> Sidon. ep. 4, 17, 2; KRAUTSCHICK 1986, 344–371; NÄF 1995; HEATHER 2008; DEMANDT 2013 (a), 28–51.

<sup>411</sup> WIERUSZOWSKI 1922, 56 f.; BROWN 1961, 1–11; FONTAINE 1975, 281–324; GILLIARD 1984, 153–175.

<sup>412</sup> JUSSEN 1995, 673–718, 716f.

<sup>413</sup> FREND 1969, 1–11; NÜRNBERG 1988; BREUKELAAR 1994, 28–34.

Straßenbau, die Staatspost, wie auch die Einquartierung und Versorgung des Militärs und der Beamten. Für diese Pflichten mussten sie sogar mit ihrem Privatvermögen haften. Eine zusätzliche Belastung war die Familienbindung des Standes; Söhne waren verpflichtet mit achtzehn Jahren ebenfalls in die Curie einzutreten und blieben bis zur Erreichung des siebenzigsten Lebensjahres darin gebunden.<sup>414</sup> Schon unter Konstantin sind Bestrebungen von Curialen nachzuverfolgen, staatliche Verpflichtungen durch Eintritt in den geistlichen Stand zu umgehen. Gesetzliche Regelungen von 320 und 326 sahen deshalb vor, bei der Neubesetzung von Ämtern verstorbener Kleriker, Curiale mit kommunalen Pflichten auszuschließen.<sup>415</sup> Der praktikabelste Weg sich den Zwangsaufgaben des Standes zu entziehen war Bestechung, was jedoch ein entsprechendes Vermögen voraussetzte und daher nur gelegentlich zum Zuge kam. Alle anderen Versuche, wie auch die staatlichen Gegenmaßnahmen waren derart komplex, dass ‚der mit Abstand längste Titel im *Codex Theodosianus* (XII 1) dem Curialenproblem gilt.‘<sup>416</sup> Aber auch ein »civilier« Aspekt sollte nicht unbeachtet bleiben: Wie nahmen es die Gläubigen in den *civitates* und *municipia* auf, wenn, wie hier bei den Curialen, das Bestreben in den Dienst der Kirche zu treten, so offensichtlich von rein materiellen Beweggründen geprägt war?

### III. 3. C. DAS BISCHOFSAMT

Nach dem Zerfall der staatlichen Zentralgewalt im Westen trat die Kirche weitgehend an ihre Stelle und bildete über politische Grenzen hinweg eine ideelle Einheit.<sup>417</sup> In ihrem Weltbild konnte auch das ehrwürdige alte Rom *sine fine* als nunmehr christliches „Neues Rom“ unter der Ägide und dem Primat des Bischofs auf dem Stuhle Petri, des nachmaligen Papstes, seinen Bestand erhalten.<sup>418</sup> Diese Vorstellungen bildeten für die Senatoren den natürlichen Rahmen, in dem Traditionsbewusstsein mit christlicher Bestimmung gemeinsame Geltung erhielten.

---

<sup>414</sup> Bas. ep. 84.

<sup>415</sup> CTh. XVI 2, 3 (320); CTh. XVI 2, 6 (326).

<sup>416</sup> So DEMANDT 2007, 460–462, hier 461; HORSTKOTTE 1984, 47ff. sieht hingegen eine deutlich abgemilderte Form der curialen Haftung; SALZMAN 2002.

<sup>417</sup> Av. ep. 34: ‚*provincia praefixis regnorum determinata limitibus*‘; ep. 59: ‚*ecclesiam, quae ubique una est*.‘

<sup>418</sup> Apostolischer Vikar in Gallien war im 5. und bis ins 6. Jahrhundert der Bischof von Arles; EWIG 2006, 102.

Das frühe Episkopat erfüllte nicht nur ein geistliches Amt, ihm waren bereits von Konstantin I. weltliche Rechte in Jurisdiktion und Verwaltung ihrer Diözesen übertragen worden. In der Zivilgerichtsbarkeit war dies die *episcopalis audientia* mit dem Charakter eines Schiedsgerichts.<sup>419</sup> Um das Verfahren vor dem bischöflichen Gericht zu eröffnen, setzte es das Einverständnis beider Parteien voraus, das Urteil des Bischofs (*episcopale iudicium*) als Schiedsrichter (*arbiter*) anzunehmen. Die Kontrolle des Vollzugs oblag wiederum der weltlichen Instanz.<sup>420</sup> Die Quellen lassen eine gewisse Reserviertheit der Bischöfe gegenüber dieser Jurisdiktion erkennen, wie es auch in Aussagen von Ambrosius und Augustin belegt ist.<sup>421</sup> Sie erachteten es als angemessener für ihr geistliches Amt, in der Öffentlichkeit als Berater und Beistand aufzutreten und sich nicht als Richter mit den niederen Händeln des Alltags, oftmals nur pekuniäre Belange, befassen zu müssen. Das entsprach im Übrigen auch eher ihrem aristokratischen Selbstverständnis als *patroni* ihrer Klienten. In Gallien sind Nachweise der Wahrnehmung einer *episcopalis audientia* eher selten.<sup>422</sup>

Mit der fortschreitenden Festigung der Kirche weitete sich gleichfalls ihre Verfügungsgewalt in weltlichen Belangen aus.<sup>423</sup> Für die Senatoren im Bischofsamt erfolgten so keine grundlegenden Änderungen gegenüber ihrer früheren Stellung als ministeriale Beamte. Ähnlich einflussreiche Positionen hatten sie auch schon in der kaiserlichen Verwaltung eingenommen. Die zunehmende Gewichtung auf Geschehnisse im lokalen Raum durch die um sich greifende Dezentralisierung im Westen des Reiches, stellte die Bischöfe daher nicht vor grundsätzlich neue Anforderungen. Informelle Netzwerke und Beziehungen, wie sie von jeher in dieser Gesellschaftsschicht unterhalten wurden, erleichterten die Bewältigung der Aufgaben und dienten dem Ausbau des politischen Einflusses. Bischöfe übernahmen nun auch das Amt des *defensor civitatis* oder *defensor plebis*. Den bisherigen kommunalen Amtsinhabern oblag in den Städten der Schutz von Schwachen vor ministerialen Übergriffen. Die Bischöfe gaben dem Amt einen neuen Rahmen, erweiterten es durch karitative Maßnahmen wie der Unterstützung von Bedürftigen und Schwachen,

---

<sup>419</sup> LENSKI 2001, 83–97.

<sup>420</sup> BUSEK 1939, 453–492; STEINWENTER 1950, 915–917; NOETHLICH 1973, 28–59, 42; GAUDEMET 1988, 44–70; BAUMGART 1995, 24–27.

<sup>421</sup> *Aug. in Ps.* XXV 18; *Ambr. off.* II 24, 125.

<sup>422</sup> *Sidon. ep.* 4, 11, 5; HEINZELMANN 1976, 43f.; BAUMGART 1995, 27, Anm. 51.

<sup>423</sup> FREND 1969, 1–11.

Witwen und Waisen, der Pflege von Kranken und ihrer Unterbringung. Sie ließen Xenodochien für Pilger, reisende Kaufleute und Verbannte einrichten, wie sie sich auch für die Befreiung von Gefangenen einsetzten. All dies machte den Bischof zum *pater populi* und zum *pater civitatis*. Durch die Verschmelzung des geistlichen und weltlichen Amtes ist im 5. Jahrhundert in Gallien das Zusammenwirken politisch-administrativer und episkopaler Ordnung festgelegt worden.<sup>424</sup> Ein weiteres Zeichen hierfür ist die oftmals anzutreffende Übereinstimmung der Verwaltungsgrenze einer *civitas* mit der Kirchendiözese; in der *civitas* befand sich der nach der Stadt benannte Bischofssitz.

Kleinräumigere Regelungen ermöglichten ferner eine flexiblere Reaktion auf lokale Erfordernisse, wie sie sich zuvor im Kontakt mit der kaiserlichen Administration im fernen Mailand oder Ravenna als nahezu unmöglich erwiesen hatten.<sup>425</sup> Sie erleichterten vor allem den Umgang mit gentilen Machthabern vor Ort, wie auch bei ad hoc Maßnahmen zum Schutz vor den regelmäßig durchziehenden Heeresverbänden in dieser unruhigen Zeit. Die Curialen der christlichen *civitates* anerkannten die besondere Befähigung der Senatsaristokratie bei der Bewältigung solcher Aufgaben und wählten daher häufig einen Vertreter des Standes bei der Besetzung eines Bischofsstuhls.<sup>426</sup>

Eine theologische Ausbildung oder vorherige Bekleidung eines klerikalen Amtes war keine verpflichtende Voraussetzung für die Berufung eines Bischofs. Ambrosius von Mailand, Kirchenlehrer und Heiliger, ist hierfür ein bekanntes Beispiel. Als die Gemeinde ihn 374 überraschend zum Bischof wählte, war er noch im Laienstand und auch nicht getauft; die Formalien wurden innerhalb weniger Tage nachgeholt.<sup>427</sup> Der politische Rückhalt und seine Beliebtheit im Volk hatten die Wahl ermöglicht; unter ähnlichen Voraussetzungen ist Martin im Jahr 372 in Tours zum Bischof gewählt worden.<sup>428</sup>

Da der klerikale Zölibat zu dieser Zeit noch keiner generellen Regelung unterlag, pflegten die gallischen Bischöfe untereinander familiäre Beziehungen und betrieben eine Heiratspolitik, die geradezu dynastische Züge annehmen konnte.<sup>429</sup> Manchmal wurde ein Bi-

---

<sup>424</sup> LOTTER 1973, 112–150; JUSSEN 1995, 673–718; BEAUJARD 1996, 127–145; RAPP 2005.

<sup>425</sup> LIEBESCHUETZ 2001.

<sup>426</sup> HEINZELMANN 1976; SCHEIBELREITER 1983; LIEBESCHÜTZ 1990; BAUMGART 1995; ANTON 1996.

<sup>427</sup> HEINEN 1997, 241–258.

<sup>428</sup> *Sulp. Sev. VM* 9.

<sup>429</sup> MATHISEN 1979.

schofsstuhl über mehrere Generationen hinweg von der gleichen Familie besetzt – er vererbte sich vom Vater auf den Sohn. So ließ im Jahre 445 der Bischof Rusticus von Narbonne in einer Bauinschrift seine Mitbürger und die Nachwelt wissen, dass er der Sohn des Bischofs Bonosus sei und Neffe des Bischofs Arator. Die Inschrift datierte er wie ein weltlicher Potentat nach den Jahren seiner Amtszeit.<sup>430</sup> Gregor von Tours rühmte sich, dass die Nachfolger des hl. Martin im Bischofsamt, bis auf fünf Ausnahmen, alle von seiner Familie gestellt worden waren.<sup>431</sup> Es sollte ein Zeichen klerikaler Kompetenz sein, möglichst viele Bischöfe aus der eigenen Familie vorweisen zu können, obwohl es im Grunde doch eher der Selbstdarstellung aristokratischer Würde diene.

Im 5. und noch im frühen 6. Jahrhundert nahmen auch im vorwiegend germanisch besiedelten Norden Romanen die Bischofssitze ein; Remigius von Reims ist nur ein Beispiel. Das änderte sich im Verlauf des 6. Jahrhunderts, als im Episkopat häufiger Bischöfe mit germanischem Namen auftraten.<sup>432</sup> Die Zunahme fränkischer Bischöfe beschränkte sich vorwiegend auf den Norden; in der Aquitania, Lugdunensis und Narbonensis fiel sie nach Ausweis der Bischofslisten verschwindend gering aus. Es lag wohl nicht am Widerstand örtlicher Honoratioren, eher an der mangelnden Bereitschaft von Klerikern aus dem fränkischen Kerngebiet in der Mitte und dem Norden Galliens, Bistümer im romanisierten Süden zu übernehmen. Eine von möglicherweise mehreren Erklärungen liefert hier Gregor von Tours: Chlothar I. wollte um 555 den Abt der Laurentiusbasilika in Paris, Domnolus, dem er wohlgesinnt war, auf den Bischofsstuhl von Avignon berufen. Domnolus aber bat den König davon abzusehen, damit er nicht durch ‚seine Unbildung unter jenen hochgelehrten Senatoren und feingesinnten Beamten zum Gespötte werde.‘ Eine Berufung in das frei gewordene Bistum Le Mans nahm er 559 bereitwillig an.<sup>433</sup>

---

<sup>430</sup> CIL XII 5336; MARROU 1970. Beispiele verheirateter Bischöfe in Gallien sind Germanus von Auxerre, Eucherius von Lyon, Hilarius von Poitiers und Sidonius Apollinaris, der eine Tochter des Kaisers Avitus ehelichte.

<sup>431</sup> *Greg. Tur. HF* V 49.

<sup>432</sup> H. WIERUSZOWSKI 1922, 14f., 18f., 24f., 27. Nach Wieruszowski hatten von 477 gallischen Bischöfen des 6. Jhdts. 68 germanische Namen, mehrheitlich in Kirchenprovinzen mit größerem germanischen Bevölkerungsanteil. Vgl. ZÖLLNER 1970, 183 Anm. 3; KREMER 1993, 148; RISTOW 2004, 198; RISTOW 2007, 273 Anm. 1443.

<sup>433</sup> *Greg. Tur. HF* VI 9: ‚...simplicitatem illius inter senatores sophisticos ac iudices philosophicos...‘; ZÖLLNER 1970, 119, Anm. 3; EWIG 2006, 109.

### III. 3. D. KULTURELLE GRUNDLAGEN

Bildung, Erziehung und eine vornehme Herkunft prägte auch noch um die Mitte des 6. Jahrhunderts das Ansehen des Senatsadels und grenzte ihn nach außen ab. Als Merkmal adliger Gesinnung galt das Bemühen den antiken Bildungsgedanken aufrecht zu erhalten, der sich in literarischen Studien kundtat; Briefe wurden mit Vergil-Zitaten gewürzt, um so die Bildung des Briefschreibers öffentlichkeitswirksam zur Schau zu stellen. Mittlerweile waren jedoch gleiche Tendenzen auch auf fränkischer Seite zu beobachten. Am Hofe Sigibert I. von Metz († 575), also im germanisch geprägten Osten des Reiches,<sup>434</sup> scharte der fränkische Große Gogo einen adligen Kreis um sich, in dem man sich mit antiker Literatur befasste, lateinische Autoren las und elaborierte Briefe austauschte.<sup>435</sup> Die Bindungen an die antike Literatur und Bildung verloren jedoch im fortschreitenden 6. Jahrhundert zunehmend an Intensität gegenüber dem immer entschiedener auftretenden Christentum. Bischof Desiderius von Vienne (sed. 595 bis um 606) hatte seinen Schülern die lateinischen Schriftsteller näherbringen wollen. Weil in den Texten immer wieder einmal von olympischen Göttern die Rede war, trug ihm dies eine Rüge von Papst Gregors ein, der Desiderius im Jahr 601 in einem Schreiben wissen ließ, man könne nicht in einem Mund gemeinsam mit dem Lob Jupiters den Lobpreis Christi finden.<sup>436</sup>

Der Papst bewegte sich hier in einer älteren Tradition. Schon einhundert Jahre zuvor zeigte der Kirchenvater Hieronymus ein gebrochenes Verhältnis zu den alten Schriftstellern. In seiner Jugend hatte er seine literarische Ausbildung in Rom erhalten und hier besonders Cicero schätzen gelernt, dessen Schriften zeitlebens einen großen Einfluss auf ihn ausübten.<sup>437</sup> In seinem neuen Wirkungskreis Bethlehem vermisste er besonders die in Rom zusammengetragene Bibliothek, auf die er seine Studien stützte. In Bethlehem erlernte Hieronymus die griechische und hebräische Sprache, was die Lektüre der frühen christlichen Schriften im Urtext ermöglichte und ihn gelegentlich veranlasste den ungelenkten Stil des Griechischen in diesen Schriften zu bemängeln. Als Hieronymus einmal erkrankte, hatte er im Fieber die Vision in den Himmel aufgefahren zu sein und dort vor den höchsten

---

<sup>434</sup> HALSALL 1995.

<sup>435</sup> Einige Briefe Gogos *Epp. Austr.* 13; 16; 22; Vgl. auch GOLTZ 2002, 297–316.

<sup>436</sup> *Greg. I. reg. ep.* XI 34, 303: *... quia in uno se ore cum Iovis laudibus Christi laudes non capiunt*; GEMEINHARDT 2007, 307f.

<sup>437</sup> GRÜTZMACHER 1969; Kelly 1975; HAGENDAHL/WASZINK 1991, 117–139; REBENICH 1992.

Richter geführt zu werden, der ihm unter Hinweis auf seine Schriften vorwarf, ein Anhänger Ciceros und kein Anhänger Christi zu sein. Der Vorwurf gipfelte in dem Apophthegma: *„Ciceronianus es, non Christianus.“*<sup>438</sup> Hieronymus wurde im Traum durch Auspeitschen gestraft und so schwor er, um der göttlichen Gnade willen, in Zukunft keinen Cicero mehr zu lesen und sich generell von den heidnischen Schriften fern zu halten. Wenn er später einmal auf einschlägige Textstellen und Zitationen in seinen Schriften hingewiesen wurde, die seine klassische Bildung und Kenntnis der antiken Autoren verrieten, erklärte er dies mit überkommener Kenntnis der früheren Lektüre.<sup>439</sup>

Zwischen Hieronymus und Papst Gregor zum einen, Bischof Ambrosius von Mailand und Augustin zum anderen wird ein optionales Deutungsmuster sichtbar: Während Hieronymus und Gregor als »Puristen« in der antiken Philosophie und Literatur eine externe Gefährdung der christlichen Lehre diagnostizierten, der entschieden entgegen zu treten sei, bedienten sich Ambrosius und Augustin souverän der alten Kulturtraditionen und integrierten sie in ihre Didaktik.<sup>440</sup> In seinen Bekenntnissen nimmt Augustin ausdrücklich auf eine Schrift Ciceros Bezug, die ihm nach eigenen Worten den Weg zum Christentum gewiesen hat:<sup>441</sup>

„Dieses Buch enthielt eine Ermahnung zur Philosophie und war „Hortensius“ betitelt. Dieses Buch wandelte meinen Sinn, kehrte, o Herr, mein Gebet zu dir und gab meinen Wünschen und meinem Sehnen eine andere Wendung.“

Wie Papst Gregor mit seinem Tadel an Bischof Desiderius zu erkennen gab, wuchs in der westlichen Kirche die ablehnende Haltung gegenüber der antiken Philosophie und Literatur und gewann im Laufe des 6. Jahrhunderts die Oberhand.<sup>442</sup> Im 7. Jahrhundert kam der Rekurs auf Cicero und andere Geistesgrößen der heidnischen Vergangenheit gänzlich zum Erliegen. Das Interesse an den antiken Schriftstellern erlebte seine *renovatio* erst in karolingischer Zeit.<sup>443</sup>

---

<sup>438</sup> ADKIN 1984, 119–126.

<sup>439</sup> *Hier. epist.* 22, 30, 1–6, ad Eustochium; FÜRST 1998, 286–290; DERS. 2016, bes. 52–55, 200f.; In einem ähnlichen Rahmen bewegte sich Ennodius von Pavia. Als er 507 an den Augen erkrankte, sah er darin eine göttliche Warnung sich der Lektüre heidnischer Schriften zu enthalten. Er beherzigte die Warnung und die Genesung der Augen trat ein. *Ennod. ep.* 1, 21.

<sup>440</sup> CAVALLERA 1922; BECKER 1994.

<sup>441</sup> *Aug. Conf.* III, 4, 7 (Übers. K. Dittmann): *„... sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. ille vero liber mutavit affectum meum, et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia.“*

<sup>442</sup> CALLU 1978, 161–174.

<sup>443</sup> STEVENS 1999, 662–680.

Offenkundig war in Gallien die bisherige Bildungsschicht des Senatsadels von der Entwicklung gleichfalls betroffen, so dass die Beschäftigung mit der antiken Kultur und Literatur auch in diesen Kreisen ein Ende fand. Dafür nahmen diesen Platz nun die Hagiographie und christliche Lehrschriften ein.<sup>444</sup> In Gallien war es für den aquitanischen Aristokrat und Schriftsteller Sulpicius Severus (um 363 – nach 420), Zeitgenosse und Biograph des Mönchsbischofs Martin von Tours, ein besonderes Anliegen diese Aufgabe zu vermitteln. Gleich zu Beginn seiner *vita Martini* schreibt er:<sup>445</sup>

„Manche, die ganz in Wissenschaft und eitlen Weltruhm aufgingen, vermeinten dadurch, dass sie das Leben berühmter Männer mit ihrer Feder verherrlichten, unvergängliches Andenken für ihren Namen zu erringen. Dieses Bestreben brachte ihnen aber die erwarteten Lorbeeren nicht dauernd, sondern nur für kurze Zeit. Allerdings sorgten sie so, wenn auch nicht bleibend, für ihren Nachruhm [...] Indes ihre geschäftige Sorge trug nichts ein für das selige Leben in der Ewigkeit. Was nützte ihnen denn auch der Ruhm, den sie mit ihren Schriften ernteten, da er ja mit der Welt vergehen wird? Was hat die Nachwelt davon, wenn sie von den Kämpfen Hektors und den philosophischen Disputationen Sokrates liest? Ist es doch nicht bloß Torheit, sie nachzuahmen, sondern schon ein Zeichen von Unverstand, ihre entschiedene Bekämpfung zu unterlassen.“

Mit einer solchen Abschiedserklärung verlor auch die respektvolle Bewunderung an Grundlage und Gewicht, die dem senatorischen Adel aufgrund seiner klassischen Bildung in den dafür aufnahmebereiten Kreisen bislang entgegengebracht worden war. Der angehenden Bischof Domnolus (s. oben) hatte seine fehlende Bildung immerhin noch als kulturelles Defizit empfunden.

Die Herkunft aus einer vornehmen alten Familie verlor an gesellschaftlichem Stellenwert. Zumindest gleichwertig erwies sich nun, wenn man unter seinen Vorfahren einen ‚Blutzeugen der Verfolgungszeit‘ vorweisen konnte.

### III. 3. E. MÄRTYRER

Martyrertum galt allgemein durch die Zeugnisbereitschaft und Standhaftigkeit im Glauben als der höchste Grad christlichen Seins.<sup>446</sup> Wer das Martyrium erlitt, ‚der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen‘ (Joh 5, 24). Zahlreiche Berichte überliefern, dass opferbereite Gläubige mit dieser Heilserwartung das Märtyrerlos bereitwillig auf sich nahmen und auch Andere dafür

---

<sup>444</sup> VAN DAM 1993. Der Schwerpunkt liegt auf den hagiographischen Schriften Gregors von Tours.

<sup>445</sup> *Sulp. Sev. VM* 1, 1–3 (Übers. P. Bihlmeyer); KLEIN 1988, 5–32.

<sup>446</sup> FREND 1965; BASTIAENSEN 1987; BAUMEISTER 1991; RORDORF 1993, 128–165; BOWERSOCK 1995; FLACH 1999, 442–464; AMELING 2002.



zu gewinnen suchten. Sie unterließen jeden Versuch, sich den Nachstellungen der Verfolger zu entziehen. So sehr es die Bewunderung in der Christengemeinde auslösen konnte, gab es doch auch Stimmen, die mit Unverständnis auf diese offensive Opferbereitschaft reagierten.<sup>447</sup> Als bekennende Christen vor dem Tribunal des Arrius Antoninus, Proconsul in Asien, mit Gleichmut ihr Todesurteil entgegennahmen, äußerte dieser verärgert: ‚Elende, wenn ihr sterben wollt, so habt ihr doch Abgründe und Stricke.‘<sup>448</sup>

Die Verhaltensweise der indolenten Christusverehrer, sich nicht nur in ihr Los zu fügen, es vielmehr noch herauszufordern, mochte dem Proconsul als fatale Vulnerabilität erscheinen. Er hätte jedoch eine ähnliche Opferbereitschaft bei den Helden der griechischen Antike erkennen können, die damit *συμπάθεια* auslösten, das Mitleiden ihrer Mitmenschen.<sup>449</sup> Innerhalb der Kirche wuchs allerdings die Zurückhaltung gegen das selbstzerstörerische Handeln der Leidenssucher. Es konnte für die Kirche nur abträglich sein, wenn Märtyrer mit ihrer autogenen Todesgestaltung eine Einkehr in den Himmel erstrebenswerter erscheinen ließen als eine Lebensgestaltung auf Erden nach christlichen Geboten. Der Kirchenschriftsteller Clemens von Alexandria (150 bis 215), der die Symbiose der spätantiken hellenistisch-römischen Kultur mit dem alexandrinischen Oberschichtenchristentum selbstbewusst vermittelte, bezog entschieden Stellung gegen die Weltabgewandtheit der freiwilligen Märtyrer.<sup>450</sup>

‚Aber auch wir tadeln die, die sich selbst in den Tod stürzen [...] Leute, die nicht zu uns gehören, sondern nur den gleichen Namen wie wir tragen [...] die Unseligen, die den Tod nicht erwarten können. Von ihnen behaupten wir, dass sie mit ihrem freiwilligen Abschied aus dem Leben nicht den Ruhm eines Märtyrers erwerben. Denn sie bewahren nicht das Wesen des gläubigen Märtyrertums [...] sondern liefern sich einem nichtigen Tode aus [...] Da diese Leute, die ihren Namen [Christen] zu Unrecht tragen, dem Körper Schlechtes nachsagen, so will ich sie darauf hinweisen, dass auch die richtige Verfassung des Körpers zu einer guten Beschaffenheit des Geistes beiträgt.‘

Es mag an dieser durchaus nachvollziehbaren Meinungsäußerung interessieren, dass auch ein gebildeter Heide dieser Zeit, Kaiser Marc Aurel (121–180), sich ähnlich distanziert zu der offensiven christlichen Märtyrerbereitschaft äußerte und kritisch hinterfragte.<sup>451</sup>

---

<sup>447</sup> VOGT 1954, 1159–1208; WENDEBOURG 1987, 295–320.

<sup>448</sup> *Tert. Scap.* V, 1. Tertullian zitiert den Arrius Antoninus in der Landessprache: ‚Ὁ δέϊλοι, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους.‘

<sup>449</sup> MCCOY 2013, 169ff.; Vgl. auch BURKERT 1955; HALLIWELL 2005, 394–412; SPRINGHART 2016.

<sup>450</sup> *Clem. Al. strom.* 4, 4, 17, 1–3; MÜHLENKAMP 2008, 148–167.

<sup>451</sup> SCHENKL 1913, 11, 3; KERESZTES 1979, 261–303; NICKEL 2010.

„Was für eine Seele ist das, die bereit ist, jeden Augenblick vom Körper sich loszulösen und entweder zu erlöschen oder zu zerstäuben oder mit ihm fortzudauern? Diese Bereitschaft muss aus eigener Überzeugung entstehen, nicht aber aus bloßem Eigensinn wie bei den Christen. Sie soll mit Überlegung und Würde verbunden sein und ohne tragischen Pomp, so dass sie auch andere überzeugt.“

Zweifellos hinterließ das Märtyrertum tiefe Spuren in der *memoria*, denn es wühlte die Menschen regelrecht auf und das auch noch lange nach dem Ende der Verfolgungen. In der Retrospektive wurden die Blutzeugen zu unerreichbaren Helden; unerreichbar schon dadurch, dass unter den veränderten Gegebenheiten niemand mehr vor die Wahl gestellt wurde für den Glauben sein Leben zu opfern. Wenn jetzt in der christlichen Gemeinschaft eine Persönlichkeit zum Vorbild erhoben werden sollte, wurde sie in empathische Korrelation mit der Standfestigkeit früherer Märtyrer gestellt. Dabei mochte sogar so etwas wie ein latentes Bedauern anklingen, wenn der wahre Beweis der vormaligen Opferbereitschaft sich nun nicht mehr erbringen ließ. Geradezu beispielhaft für diese Haltung ist hier Sulpicius Severus, der dem hl. Martin von Tours eine tiefe Verehrung entgegenbrachte, die er in persönlichem Kontakt noch verstärkte. Als ihn die Nachricht vom Tode Martins († 397) erreichte,<sup>452</sup> schrieb er voller Schmerz und Trauer einen Brief an den Diakon Aurelius. Hierin beschwor er das christliche Vorbild des heiligen Mannes und ging auch gezielt auf das Märtyrertum ein, obwohl oder gerade, weil Martin als erster Heiliger des Abendlandes sein Leben nicht als Märtyrer beschloss:<sup>453</sup>

„Wenn er auch wegen der Zeitverhältnisse nicht Märtyrer werden konnte, so wird ihm doch der Ruhm eines Märtyrers nicht entgehen; seiner Sehnsucht und seiner Tugend nach hätte er Märtyrer sein können und wollen. Wäre es ihm gestattet gewesen, zu Zeiten eines Nero oder Decius<sup>454</sup> im damaligen Ringen mitzustreiten, er hätte, [...] aus freiem Antrieb die Folterbank bestiegen, sich selbst ins Feuer gestürzt, [...] sich mit Säge und glühendem Eisen die Glieder trennen lassen. Hätte man in gottloser Wut den Gottseligen über steile Felsen und abschüssige Berge hinabwerfen wollen, hätte sich der Heilige freiwillig hinabgestürzt...“

Die Worte zeigen, wie wichtig es war das Vorbild eines prominenten Kirchenführers zu untermauern. Den Erfolg erbrachte hier die überzeugende Vermittlung der Kontinuität früherer Glaubenshaltung. Der Bischof von Rom berief sich auf den Apostel Petrus, der „zu Zeiten eines Nero“ in Rom das Martyrium erlitt. Der Mönchsbischof von Tours berief sich hingegen allein auf Gott, in weitergehenden Schlussfolgerungen sah er keine Bestim-

---

<sup>452</sup> CHASTAGNOL 1982(b), 134–140.

<sup>453</sup> *Sulp. Sev. ep.* 2, 9–10; KIMPEL 1994, Sp. 572 – 579; HOMMERS 2015, 85.

<sup>454</sup> Derselbe Vergleich bei *Hil. contra Constant.* 4 (MPL 10, 581).

mung. Das Bestreben, eine rhetorische Verbindung zum Märtyrertum herzustellen, lag allein bei seinem Enkomiast Severus. Allerdings hatte sich die Demonstration offensiver Opferbereitschaft auch nach der Verfolgungszeit nicht vollends aufgelöst. Ein neues Feld eröffnete sich in der Auseinandersetzung mit Häretikern und Abweichlern. Ein Beispiel kann Bischof Ambrosius geben: In den Jahren 385 und 386 forderte der kaiserliche Hof den Bischof auf, den Arianern in Mailand zur Feier der Ostermesse eine Kirche zur Verfügung zu stellen. Der Trinitarier Ambrosius weigerte sich jedoch der kaiserlichen Forderung Folge zu leisten.<sup>455</sup> Die Lage spitzte sich zu, als sich der Bischof mit der Gemeinde in der Kirche einschloss und verkündete, eher wolle man den Tod erleiden als den Arianern die Kirche überlassen. Die Gläubigen stimmten in der Kirche nun Psalm 79 an: ‚Gott, die Heiden sind in deinen heiligen Tempel eingedrungen und haben ihn entweiht...‘

Der Kaiser nahm Abstand von seiner Forderung und so konnte das Blutvergießen vermieden werden. Unter den nicaenischen Christen löste die entschiedene Haltung des Bischofs gegenüber den Arianern Bewunderung und Zustimmung aus.

Diese Zustimmung konnte jedoch in ihr Gegenteil umschlagen, wenn die Opferbereitschaft von einer als falsch beurteilten Haltung ausgelöst wurde: In Afrika stand der donatistische Bischof von Thamugadi, Gaudentius, in Opposition zur katholischen Kirche Augustins. Um die Donatisten zur Aufgabe und Wiedereingliederung in die katholische Kirche zu bewegen, wurde Militär gegen sie aufgeboten.<sup>456</sup> Wie Ambrosius fast dreißig Jahre zuvor in Mailand, verschanzte sich nun Gaudentius mit seiner Gemeinde ebenfalls in einer Basilika, bereit sie bei Gewaltanwendung anzuzünden und so den Märtyrertod zu erleiden. Da über den Ausgang des Konflikts keine näheren Angaben vorliegen, kann eine Beilegung vermutet werden. Augustinus waren die Märtyrerdrohungen des Häretikers Gaudentius immerhin Anlass zu einem abfälligen Kommentar:<sup>457</sup>

‚Von steilen Höhen sich herabzustürzen, in Gewässern und Flammen umzubringen war für sie ein alltägliches Schauspiel. Diese drei Arten zu sterben lehrte sie nämlich der Teufel.‘

---

<sup>455</sup> MESLIN 1967; MARKSCHIES 2007.

<sup>456</sup> SHAW 2001, 732–739; CLAUSS 2015, 115.

<sup>457</sup> *Aug. ep.* 185, 3, 12: ‚*Iamvero per abrupta praecipitia, per aquas et flammās occidere seipsos, quotidianus illis ludis fuit. Haec enim eos tria mortis genera diabolus docuit...*‘ (Übers. Verfasser); HOHGREFE 2009, 58.

Der Kirchenvater, der ansonsten dem Tod von Märtyrern Lob und Bewunderung entgegenbrachte, erklärte ihn zu Teufelswerk, wenn er wie hier von der falschen Seite beansprucht wurde. Die offensive Todesbereitschaft – Clemens von Alexandrien hatte sie ausdrücklich verurteilt – geriet hier für Augustin zu einem ‚alltäglichen Schauspiel.‘

### III. 3. F. MARTIN VON TOURS

Martin wird um 336 in Savaria/Sabaria in Pannonien geboren, dem heutigen Szombathely in Ungarn.<sup>458</sup> Die Eltern waren keine Christen, der Vater diente im Heer als Militärtribun, der Name des Sohns bedeutete ‚dem Mars geweiht‘ und lässt wohl die gewünschte Laufbahn im Heeresdienst erkennen. Bald nach Martins Geburt wurde der Vater nach *Ticinum* (Pavia) versetzt. Der Junge fühlte sich früh zum Christentum hingezogen und soll im Alter von zehn Jahren unter die Katechumenen aufgenommen worden sein. Ein Edikt Konstantins I. vom 30. Juli 326 hatte bestimmt, dass die Söhne von Veteranen ebenfalls in den Heeresdienst eintreten sollen.<sup>459</sup> Als Martin sich dem widersetzte, ließ der Vater ihn arretieren und zum Dienst zwingen. Der Sohn fand Aufnahme in einer berittenen Gardeeinheit, den *alae scholares*. Um 354 wurde Martin als *circitor*, Offizier in einer Wachmannschaft, nach *Samarobriva* (Amiens) versetzt. Dort ereignete sich bei einem nächtlichen Kontrollritt entlang der Stadttore die bekannte Begebenheit – die Teilung seines Mantels mit dem frierenden Bettler. Nach einer Christusvision ließ Martin sich taufen,<sup>460</sup> blieb aber noch ungefähr zwei Jahre im Militärdienst. Nach seinem Ausscheiden suchte er Bischof Hilarius in Poitiers auf, der ihn zum Exorzisten weihte. Mit Einwilligung des Bischofs brach Martin in seine alte Heimat Pannonien auf, um dort zu missionieren. Nach Auseinandersetzungen mit den im Illyricum vorherrschenden Arianern musste er sein Vorhaben aufgeben.<sup>461</sup> Auf dem Rückweg erfuhr er in Italien von der Exilierung des Hilarius. Er brach die Reise ab und gründete in der Nähe von Mailand eine Einsiedelei. Aber auch dort wurde er vom arianischen Bischof Auxentius (355–374)<sup>462</sup> vertrieben und so wick er auf die im Golf von Genua gelegene Insel Gallinaria aus. Hier erfuhr Martin 360

---

<sup>458</sup> KIMPEL 1974, 572–579; BREUKELAAR 1993, 949–955.

<sup>459</sup> CTh. VII 22, 2: ‚*veteranorum filios propter privilegia parentibus eorum indulta vacare non patimur...*‘; Sulp. Sev. VM 2; REINKENS 1866, 12f.; SANDER 1958, 193–234, hier 198–200.

<sup>460</sup> Sulp. Sev. VM 3, 3–4.

<sup>461</sup> OPITZ 1934; LEPPIN 2006, 61f.

<sup>462</sup> MCLYNN 1994, 22–31.

von Hilarius' Rückkehr aus dem Exil, was ihn dazu veranlasste, ebenfalls nach Poitiers zurückzukehren. Er wurde von Bischof Hilarius herzlich empfangen, der ihm die verlassene römische Villa Ligugé überließ, wo Martin einen mönchisch geprägten Konvent mit einer Gruppe Gleichgesinnter gründete. Er wurde zum Lehrer und Verkünder, der sein Wirken nicht nur auf diesen Ort beschränkte. Gregor von Tours beschrieb sein Wirken, Martin habe ‚in Gallien‘ gepredigt.<sup>463</sup>

Im Jahr 371 erfolgte seine Wahl zum Bischof von Tours. Eine Gruppe von Amtskollegen äußerte Vorbehalte gegen die Berufung; für sie war der Mönch aus Pannonien vom sozialen Status und Auftreten her ein Außenseiter, dem man im Übrigen die militärische Vergangenheit zur Last legen müsse. Unmittelbar nach der Wahl gründete der Mönchsbischof in der Nähe von Tours die Klostersgemeinschaft Marmoutier. In seine Amtszeit fiel der Prozess gegen den spanischen Bischof Priscillian von Avila (um 345; †385 in Trier), den mehrere gallische Bischöfe der Häresie bezichtigten und gegen den sie bei Kaiser Maximus Klage erhoben.<sup>464</sup> Obwohl Martin in vielen Punkten die Ansichten des asketischen Mystikers Priscillian nicht teilte, hielt er ihn doch der Häresie für unschuldig.<sup>465</sup> Er reiste an den Trierer Hof und verwendete sich beim Kaiser für den Beschuldigten.<sup>466</sup> Entgegen der Zusage das Leben Priscillians zu schonen, wurde dieser nach der Abreise Martins von der Trierer Synode dennoch verurteilt und hingerichtet. Der Bischof von Tours hatte sich mit der Intervention bei Hofe gegen einen Großteil seiner gallischen Mitbischöfe gestellt, was ihm deren nachhaltige Gegnerschaft eintrug. Der Grund seines Vorgehens ist nicht zuletzt in dem Bestreben zu sehen, die weltliche Gerichtsbarkeit aus innerkirchlichen Belangen zu exemieren; und so stimmte er hier auch mit Augustin, Bischof Ambrosius von Mailand und dem Bischof von Rom, Siricius, überein (vgl. Kap. II.4.a).

Nach den Trierer Ereignissen ging ein tiefer Riss durch den gallischen Episkopat, dem sich auch Martin weder entziehen konnte noch wollte. Er nahm bis zu seinem Tode an keiner Synode mehr teil. Martin von Tours starb am 8. November 397 in Candes, am 11. November wurde er in Tours bestattet.

---

<sup>463</sup> BABUT 1912.

<sup>464</sup> BIRLEY 1983, 13–43.

<sup>465</sup> GIRARDET 1974, 577–608; BREUKELAAR 1994, 952–956; PRINZ 1996, 1–13; CHADWICK 1997.

<sup>466</sup> ROBERTS 1995, 91–111.

Über Leben und Wirken Martins unterrichtet sein Biograph Sulpicius Severus.<sup>467</sup> Severus, der einem aquitanischen Adelsgeschlecht entstammt, hatte Rhetorik in *Burdigala* (Bordeaux) bei dem Dichter Ausonius studiert und war nach der Ausbildung als Advokat tätig. Er heiratete eine Frau aus konsularischer Familie; nach ihrem frühen Tod adoptiert ihn seine vermögende Schwiegermutter Bassula. Severus zog sich aus dem Berufsleben zurück, um fortan schriftstellerisch tätig zu sein. 393 oder 394 besuchte er den betagten Martin. Unter dem tiefen Eindruck, den der Mönchsbischof bei ihm hinterließ, entschloss auch er sich zu einem Leben in Askese.<sup>468</sup> Er veräußerte sein väterliches Erbe und die Mitgift seiner Frau, zog sich auf das Landgut *Primuliacum* zurück und gründete dort eine gemäßigt asketische Gemeinschaft. Seine literarische Tätigkeit richtete sich dabei ausschließlich auf Martin von Tours. Das bekannteste, untrennbar mit seinem Namen verbundene Werk ist die *Vita Martini*.

Martin von Tours und Sulpicius Severus bilden in ihrer Wirkung auf die Nachwelt eine Dichotomie: Das tätige Wirken des Einen hätte ohne das literarische Werk des Anderen nicht diesen Nachhall gefunden. Severus sah in der Person des Mönchsbischofs, wie in seiner Aura den alleinigen Bezugspunkt seines schriftstellerischen Schaffens. Als er um 406 zu der Einsicht gelangte, alles über den von ihm bewunderten Martin gesagt zu haben, verstummte er. Severus weiterer Lebensweg verliert sich im Privaten, so dass nicht einmal sein genaues Todesjahr überliefert ist.

Die Bekanntheit des Mönchsbischofs Martin von Tours beschränkte sich zu seinen Lebzeiten fast ausschließlich auf Gallien. Es gibt keine schriftlichen Äußerungen von ihm selbst, noch wird sein Name in den Schriften der Kirchenlehrer dieser Zeit genannt; weder bei Hieronymus noch bei Augustin oder Ambrosius. Im einfachen Volk hatte sich jedoch sein Leben in Askese, die spirituelle Ausstrahlung und charismatische Erscheinung, vor allem aber die überzeugend vorgelebte *caritas* die *memoria* verankert. Schon das Zustandekommen seiner bischöflichen Ordination in Tours gibt die Zustimmung in der breiten Öffentlichkeit zu erkennen.<sup>469</sup>

„Eine unglaublich große Menge hatte sich aus dieser Stadt, wie auch aus den benachbarten Ortschaften zur Bischofswahl eingefunden. Ein Verlangen, ein Wunsch, eine Überzeugung beseelte sie alle, Martinus

---

<sup>467</sup> STANCLIFFE 1983.

<sup>468</sup> *Sulp. Sev. VM* 25, 1.

<sup>469</sup> *Sulp. Sev. VM* 9, 2–4; PIETRI 1983.

verdiene am meisten die bischöfliche Würde; glücklich sei die Kirche, die einen solchen Oberhirten erhalte. Doch einige Laien und besonders mehrere Bischöfe, die zur Einsetzung des Oberhirten herbeigerufen waren, widersetzten sich gewissenlos. Sie sagten, Martinus sei eine verächtliche Persönlichkeit, der bischöflichen Würde sei nicht wert ein Mann von so unansehnlichem Äußern, mit so armseligen Kleidern und ungepflegtem Haar. Indes das Volk bekundete gesünderen Sinn und lachte über ihre Torheit (...).’

Dadurch, dass nicht der Mönchsbischof sich durch Schriften an eine Öffentlichkeit wendet, vielmehr anderen das Feld zu überlassen scheint, entstehen Freiräume für weitere Stellungnahmen und Auslegungen. Bereits Severus hat in der Einleitung der *Vita* vermerkt, er habe nicht alle den Bischof betreffenden Begebenheiten aufnehmen können, da ihm manche gar nicht zur Kenntnis gelangten; so habe auch Martin selbst viele Dinge in seiner Bescheidenheit verschwiegen.<sup>470</sup> Die *Vita Martini* endet, ungewöhnlich für eine Biographie, bereits vor dem Tod des Bischofs.

Einen organischen Abschluss findet die Lebensgeschichte durch die drei Martinsbriefe des Severus (entstanden nach 397). Im ersten, *Ad Eusebiam*, weist er Zweifel eines Ungenannten an der thaumaturgischen Kraft Martins vehement zurück und verweist auf die Auferweckung eines Toten – die Königsdisziplin der Wundertätigkeit. Im zweiten, *Ad Aureliam Diaconum*, berichtet er von einem Traum, der als Vorzeichen des nahen Todes des Bischofs zu deuten ist. Im dritten, an seine Schwiegermutter gerichteten Brief, *Ad Bassulam*, schildert er den Tod des Bischofs in Candes während einer Visitationsreise und das eindrucksvolle Leichenbegängnis, das sich durch die große Teilnehmerzahl zu einem wahren Triumphzug gestaltete.

Eine weitere Schrift sind die zwischen 403 und 406 entstandenen drei *Dialogi*. Darin schildert Severus Gespräche in einer literarischen Personifizierung mit einem gewissen Gallus, der sprechende Name soll wohl die lokale Herkunft implizieren, sowie einem weiteren Dialogpartner Postumianus. Von diesem wird angegeben, er sei soeben von einer *peregrinatio* in den Osten zurückgekehrt und berichte nun von seinen Erlebnissen und Eindrücken. Unverkennbar soll hier der östlichen Askese des Mönchsvaters Antonius (\*um 250 † 356)<sup>471</sup> und der ägyptischen Koinobiten das westliche Mönchsideal Martins abwägend gegenübergestellt werden. Nach den im Gespräch gewonnenen Erkenntnissen kommen die Dialogpartner zu dem Ergebnis, dass Martins Verdienste die aller Anderen überragen.

---

<sup>470</sup> *Sulp. Sev. VM* 1, 7–8.

<sup>471</sup> GEMEINHARDT 2013.

Mögen im Osten die Anachoreten und Eremiten in ihrer kontemplativen Abgeschiedenheit erstaunliches vollbracht haben, so reicht ihre Leistung doch nicht an die des Mönchsbischofs heran. Martin habe sich nicht wie sie von der Welt abgewandt, vielmehr ihren Aufgaben und Herausforderungen gestellt.<sup>472</sup> So sei er für den verfolgten Priscillian bis zur Selbstgefährdung eingetreten und den Anfeindungen gallischer Bischöfe habe er unbeirrt die Stirn geboten.<sup>473</sup> Seinen Mitmenschen begegne Martin mit Nächstenliebe und helfe in ihrer Not mit seiner *caritas*, womit er sich konsequent in die *imitatio Christi* stelle. Er habe zahllose Wundertaten vollbracht und Severus weist nochmals auf die Totenerweckung hin, zu der außer Martin, kein anderer fähig gewesen sei.<sup>474</sup> Er formuliert im Grunde eine im Westen entwickelte divergente Glaubenshaltung, die in einer selbstbewussten Positionierung zum Ausdruck kommt. Der fiktive Gallus übernimmt in der Gesprächsrunde nun das Wort: Er zeigt sich ungehalten über eine abfällige Kritik des Hieronymus am westlichen Mönchtum, die wohl auf die südgallisch-aquitani-schen Mönche zielte. Grassus hingegen missfällt an dieser Kritik besonders die Äußerung, gallische Mönche würden sich gerne der Esslust bis zum Erbrechen (*usque ad vomitum*) hingeben.<sup>475</sup> Gallus formuliert seinen Unmut über Hieronymus in einer selbstbewussten, topographischen Abgrenzung (*Belgicus noster*) gegenüber dem Osten.

In der Rezeption des 5. und 6. Jahrhunderts widmen sich mehrere Autoren dem Leben und Wirken Martin' von Tours, so Paulinus von Périgueux, Venantius Fortunatus und Bischof Gregor von Tours.<sup>476</sup> Der spätere Nachfolger Martins als Bischof von Tours hatte Wunderheilungen und Gebetserhörungen festgehalten,<sup>477</sup> die sich nach dem *transitus* des Heiligen an seinem Grab in Tours ereignen.<sup>478</sup> Große Bedeutung außerhalb der Kirche erlangte Martin als fränkischer Reichsheiliger und Schutzpatron der Merowingerkönige – der halbe Soldatenmantel von der Teilung mit dem frierenden Bettler in Amiens wurde als Reliquie im Kronschatz aufbewahrt.<sup>479</sup>

---

<sup>472</sup> FRANK 1975.

<sup>473</sup> Sulp. Sev. VM 27, 2–4.

<sup>474</sup> Sulp. Sev. dial. 1, 24; FREMER 1996, 15–88.

<sup>475</sup> Hieron. epist. 22, 34 (ad Eustochium); Sulp. Sev. dial. 1, 8, 4–5: *... illius libellum legi, in quo tota nostrorum natio monachorum ab eo vehementissime vexatur et carpitur. unde interdum Belgicus noster valde irasci solet, quod dixerit, nos usque ad vomitum solere satiari.*

<sup>476</sup> Paul. Petric. Mart.; Labarre 1998; Ven. Fort. Mart.; GEORGE 1992; Greg. Tur. Mart.; SCHLICK 1966, 278–286.

<sup>477</sup> PIETRI 1982, 551–619.

<sup>478</sup> FONTAINE 1993, 113–140.

<sup>479</sup> EWIG 1962, 11–30.



Das Bild des historischen Martin ist unscharf, sein Hagiograph zeichnet ein Bild, das, wenn auch in zahlreichen Details nicht ohne Widersprüche, nach seinem Tode die beispiellose Rezeption erst ermöglichte.<sup>480</sup> Ein Mann von unscheinbarem Äußeren, den selbst sein Enkomiaist Severus als ungebildet bezeichnet,<sup>481</sup> dessen Bedeutung sich im Wesentlichen auf Gallien beschränkte, im Nachhinein aber alle namhaften Kirchenvertreter der Zeit überstrahlt, die ihn zu seinen Lebzeiten nicht wahrgenommen hatten. Sieben Jahrzehnte nach dem Tod des Mönchsbischofs berichtet Sidonius Apollinaris vom geplanten Bau einer prachtvollen Basilika über dem Grab des *confessor* in Tours, die mit dem Tempel Salomo in Jerusalem, dem siebten Weltwunder, zu vergleichen sein wird.<sup>482</sup> Mag der Vergleich kühn erscheinen, zeigt er doch das ecclesiale Selbstbewusstsein im lateinischen Westen, aber auch die autochthone Stellung des westlichen Mönchtums, wie sie Martin von Tours am Übergang zum europäischen Frühmittelalter geprägt hat.

### III. 4. WESTGOTEN UND BURGUNDER

#### III. 4. A. KONSOLIDIERUNG DER *REGNA*

Das Zusammenleben mit den Germanen in ihren *regna* vollzog sich für die grundbesitzende bisherige Oberschicht nach Aussage der Quellen problemloser als zunächst anzunehmen wäre. Es war den Beteiligten klar, dass die Großgrundbesitzer den neuen Herren Land abtreten mussten. Da es aber im weitgehenden Konsens geschah und somit in geregelten Bahnen verlief, trat der Eindruck von Konfiszierungen in den Hintergrund und konnte größtenteils vermieden werden.<sup>483</sup> Bei der *divisio terrarum* der römischen Großgrundbesitzer mit den Westgoten der *Aquitania*, die dort seit 418 die Oberhoheit ausübten und mit den seit 457 in der *Lugdunensis prima*, der Sapaudia und um Vienne herrschenden Burgundern, erhielten diese in der Regel zwei Drittel des Ackerlandes und auch Teile sonstiger Liegenschaften.<sup>484</sup> Das mag viel erscheinen, doch wurde die Landnahme nur dort ausgeschöpft, wo sich ausreichend viele burgundische Neusiedler fanden; außerdem

<sup>480</sup> Vgl. HOSTER 1963; HOWARD-JOHNSTON/HAYWARD 1999.

<sup>481</sup> *Sulp. Sev. VM* 25, 8: *homo inlitteratus.*

<sup>482</sup> *Sidon. epist.* 4, 18, 5: *... quae Salomoniaco potis est conflagere templo, septimo quae mundo fabrica mira fuit.*

<sup>483</sup> *Cod. Euric. fr.* 277. Bereits der Westgotenkönig Theoderich I. (419- 451) erließ ein Gesetz zur Landteilung zwischen Goten und Römern; NESSELHAUF 1938; GOETZ/JARNUT/POHL 2003.

<sup>484</sup> *Marius Avent. ad a.* 456: *„Eo anno Burgundiones partem Galliae occupaverunt terrasque cum Gallis senatoribus dividerunt.“*

konnte der weit gestreute Landbesitz der vermögenden Römer als Ganzes in Anrechnung gebracht werden. Dadurch ließ sich häufig bestimmte Liegenschaften zusammenhängend erhalten, wenn ein entsprechender Ausgleich gestellt wurde.

Unter dem vorletzten Kaiser des Westreichs, Julius Nepos, fand 474 nochmals ein Versuch statt, den expandierenden Westgoten Einhalt zu gebieten. Es zeichnete sich jedoch bald ab, dass hierfür jegliche Mittel fehlten. Der im Frühjahr 475 geschlossene Frieden war deshalb auch mehr ein Fügen in das Unabänderliche, denn alle westgotischen Eroberungen mussten vorbehaltlos anerkannt werden. Das war das Ende der politischen Präsenz Roms in Gallien. Gallien war, mit den Worten STROHEKERS, ‚nicht von Rom abgefallen, es war vom Imperium aufgegeben worden.‘<sup>485</sup> Die letzten römischen Gebiete lagen in der Provence um Arles und in Mittelgallien zwischen den Franken, Westgoten und Burgundern in der Gegend von Soissons. Unter Syagrius konnte sich hier noch für weitere zehn Jahre ein römisches Territorium behaupten. Es unterhielt jedoch keine politischen Verbindungen zum römischen Italien und war vollkommen auf sich gestellt, was schon durch die Bezeichnung des Syagrius als *rex Romanorum* zum Ausdruck kommt.<sup>486</sup> Die Römer hatten den Königstitel bisher nur bei gentilen Völkerschaften verwendet; in ihrer letzten gallischen Enklave bedienten sie sich nun selbst dieser Titulatur. Vielleicht wollte Gregor deutlich werden lassen, dass sie sich damit in ihr germanisches Umfeld einfügten.<sup>487</sup>

Bischöfe in den *regna* der Westgoten und Burgunder kamen durch die Verwaltungsaufgaben in ihren Diözesen zwangsläufig in Kontakt mit den germanischen Machträgern, wenn sie ihn nicht selbst suchten. Aber auch die *reges* gingen auf die Bischöfe zu, denn Verwaltungsexpertise war ein Desiderat und geeignete Fachleute gesucht. Nicht wenige Bischöfe übernahmen am Hofe diese Aufgaben. Wie weit sie sich in die Dienste der neuen Herren einbrachten, ist schwer zu beurteilen. Die politische Vorteilsnahme bei diesen Verbindungen wird für sie im Vordergrund gestanden haben.

Ein kaum zu überbrückendes Hindernis im gesellschaftlichen Konsens stellte jedoch die konfessionelle Spaltung dar. Goten und Burgunder waren wie die meisten Ostgermanen

---

<sup>485</sup> STROHEKER 1948, 84.

<sup>486</sup> *Greg. Tur. HF II 27: ‚Siacrius Romanorum rex‘*; DEMANDT 2007, 215.

<sup>487</sup> HÄGERMANN/HAUBRICHS/JARNUT 2004.

Arianer.<sup>488</sup> Das westgotische Königtum unter Eurich (466–484) trat gegenüber dem katholischen Episkopat seines Herrschaftsbereichs entschieden auf. Es kam zu Repressalien und Einschränkungen; der König verhinderte zum Beispiel Wahlen bei der Neubesetzung von Bischofsstühlen. In der Folge blieben diese unbesetzt.<sup>489</sup> Dass Eurich jedoch nach Gregor von Tours über die katholisch-römischen Untertanen seines Herrschaftsgebiets ‚eine schwere Verfolgung verhängte‘, viele töteten und Priester ins Gefängnis habe werfen lassen, dürfte eine religionspolitische Übertreibung des Bischofs sein.<sup>490</sup> Zutreffend ist allerdings die Angabe, Eurich habe missliebige Bischöfe abgesetzt und in die Verbannung geschickt (*sacerdotis vero alius dabat exilio*). Sein Sohn und Nachfolger Alarich II. (484–507) verfolgte anfangs die gleiche Politik. So verbannte er 498 Volusianus, den siebten Bischof von Tours, ‚gegen den er Verdacht geschöpft hatte‘ heimliche Kontakte mit den Franken zu unterhalten, ins nordspanische Tholosa.<sup>491</sup> Caesarius von Arles wurde gleichfalls beschuldigt mit den Burgundern in einem Informationsaustausch zu stehen.<sup>492</sup> Angesichts der Gefahr, mit diesem stringenten Vorgehen Unruhen im katholischen Bevölkerungsteil auszulösen, zeigte Alarich mit der Zeit eine gemäßigte Haltung. Er gestattete mehreren verbannten Bischöfen die Rückkehr in ihre Diözesen, darunter auch Caesarius.<sup>493</sup> Alarich war auf einen Ausgleich zwischen den Goten und Romanen seines Herrschaftsbereichs bedacht, wobei er letztere integrativ vermittelnd *populus noster* nannte.<sup>494</sup> Aber auch im Hinblick auf

---

<sup>488</sup> BRENNKE 1988; SCHÄFERDIEK 2001, 295–310; HEIL 2002, 299–319; DIES. 2014(a), 85–116; Zu der Polarisierung »Arianer-Homöer« mag hier die Stellungnahme von Manfred CLAUS 2015, 358 interessieren: ‚Es ist zu Recht betont worden, dass »Arianer« ein Sammelbegriff war, unter dem die sich selbst als orthodox bezeichnenden Christen viele gegnerische Gruppen zusammenfassten. Die neuere Forschung nimmt daher von diesem Begriff Abstand, um ihn durch andere, wie das neutrale »Homöer«, zu ersetzen. Dem folge ich nicht. Die Bezeichnung eines Gegners als »Arianer« war diskriminierend, und wir sollten diese Stoßrichtung der Kirchenväter nicht durch eine moderne Begriffsgebung verharmlosen.‘

<sup>489</sup> *Sidon. ep.* VII 6, 4–10; STROHEKER 1937, 37–61; HEATHER 1996, 213; GILLET 1999, 1–40.

<sup>490</sup> *Greg. Tur. HF* II 25: ‚... gravem in Galliis super christianis intulit persecutionem. Truncabat passim perversitate suae non consentis, clericus carceribus subgebat, sacerdotis vero alius dabat exilio, alius gladio trucidabat.‘ (Übers. R. Buchner)

<sup>491</sup> *Greg. Tur. HF* II 26: ‚Sed a Gothis suspectus habitus episcopatus sui anno septimo in Hispaniis est quasi captivus adductus‘; In der *recapitulatio* aller Bischöfe von Tours (*HF* X 31, 7) präzisiert Gregor den Ort der Verbannung des Volusianus: ‚Et ob hanc causam hic pontifex suspectus habitus a Gothis, quod se Francorum ditionibus subdere vellit, apud urbe Tholosa exilio condempnatus, in eo obiit.‘ Buchner gibt hier die Stadt ‚Tholosa‘ mit ‚Toulouse‘ wieder. Es wird aber nicht das Tholosa/Toulouse in der Aquitania gemeint sein, vielmehr das gleichnamige Tholosa im iberischen Baskenland; dies geht auch aus dem ‚...in Hispaniis est [...] adductus‘ hervor. Große Teile der Hispania waren seit 472/473 in westgotischer Hand. Bischof Volusianus blieb die Rückkehr in sein Bistum Tours verwehrt. Er starb im iberischen Exil; GRIESER 1998.

<sup>492</sup> *Vita Caesarii* I 21; KLINGSHIRN 2004, 93.

<sup>493</sup> Hierzu SCHÄFERDIEK 1967, 55–67.

<sup>494</sup> HEATHER 1996, 191–198.

die katholischen Nachbarn in der Francia war ein gemäßigteres Auftreten politisch geboten. Sympathien und Kontakte über die Grenzen hinweg waren an der Tagesordnung. Alarichs Misstrauen hinsichtlich subversiver Aktivitäten einzelner Bischöfe des westgotischen Herrschaftsbereichs waren daher wohl nicht unbegründet. Andererseits sind von katholischer Seite mitunter Bestrebungen erkennbar, die Beziehungen zu den arianischen Goten spannungsfrei zu halten; dann konnte auch der Häresieaspekt gelegentlich etwas in den Hintergrund rücken.

War schon die Landaufteilung mit den Westgoten weitgehend reibungslos verlaufen, erwies sich dies 457 mit den Burgundern in der *Lugdunensis prima* und im unteren Rhonetal in ähnlicher Weise. Die Siedlungsgebiete lagen vor allem im Raum Lyon und nördlich der Rhone am Jura, der Grenze zur Alamannia. In dem Gebiet lebten zahlreiche Familien der begüterten römischen Oberschicht, die nach den Quellen mit den Neuankömmlingen die Landaufteilung einvernehmlich regelten und mit den Burgundern in einem derart friedlichen Nebeneinander lebten, dass die politischen Veränderungen in den Hintergrund traten und von Vielen gar nicht mehr realisiert wurden.<sup>495</sup> Ein Zeugnis dieses Verständnisses erbrachte gegen Ende des 5. Jahrhunderts ein gallorömischer Aristokrat, eine einflussreiche Persönlichkeit, der in enger Beziehung zum burgundischen Königshof stand. Als er sich wieder einmal dort aufhielt, traf er auf den Eremiten Lupicinus aus dem Jura († ca. 480), von dem bekannt war, dass er schon Jahre vor dem Untergang des Weströmischen Reiches das baldige Ende vorhergesagt hatte. Höhnisch stellte er ihn zur Rede:<sup>496</sup>

„Bist du nicht dieser Scharlatan von damals, der vor zehn Jahren schon die Würde der römischen Ordnung in den Schmutz gezogen hat mit seinen arroganten und hochmütigen Reden? Der behauptet hat, dem Land unserer Väter drohe ein nahendes Unheil? Warum denn [...] sind solche schrecklichen Vorhersagen nicht eingetroffen?“

Offenkundig basiert diese Sicht des vornehmen Galloromanen auf der Überzeugung, im burgundischen *regnum* hätten sich die Lebensumstände der »Römer« als gleichberechtigte Bürger nicht zu ihrem Nachteil verändert. Besonders für den einflussreichen Aristokraten war das gute Einvernehmen mit dem burgundischen König, der die ‚Würde der römischen Ordnung‘ in seiner Politik berücksichtigte, die Garantie für sein persönliches Wohlergehen

---

<sup>495</sup> AMORY 1994, 1–30.

<sup>496</sup> *Vita patrum* II, 10 (MGH SSRM III, S. 149): „Nonne tu es ille dudum noster inpostor, qui ante hos decem circiter annos, cum civilitatem Romani apicis arrogans derogares, regioni huic ac patribus iam iamque imminere interitum testabaris? Cur ergo, oro te, tam terribilia hostenta praesagi in nullo rei probatione firmantur, vanus vates exponas.“; GEARY 1996, 38; BROWN 2018, 153.

im ‚Land der Väter‘, für das in der Tat unter diesem Aspekt ein ‚drohendes Unheil‘ nicht auszumachen war.

Das in die Ferne gerückte Rom war zu einem exterritorialen Herrschaftsraum geworden. Ein solcher Sachverhalt führt zwangsläufig zu der Frage, wie lange Galliens Römer, vor allem die *Romani* der Mittelschicht, sich selbst noch als solche verstanden.<sup>497</sup>

Die Burgunder praktizierten keine Endogamie wie die Westgoten, was das Zusammenleben mit dem römischen Bevölkerungsteil leichter gestaltete und zum allmählichen Abbau der konfessionellen Hürden beitrug.<sup>498</sup> In der *Lex Romana Burgundionum* ist die Gleichstellung burgundischer *optimates* und römischer *nobiles* ausdrücklich geregelt.<sup>499</sup> Der Umgang in Augenhöhe hat wesentlich zum inneren Ausgleich im Burgunderreich beigetragen, eine unabdingbare Voraussetzung für die Geschlossenheit bei der Abwehr äußerer Gefährder, derer sich die Burgunderkönige stets bewusst waren. Ihr Herrschaftsgebiet war in Gallien das kleinste der germanischen *regna* und damit immer den Begehrlichkeiten größerer Nachbarn ausgesetzt.<sup>500</sup> Von Westen her übten die Westgoten unter Eurich und seinem Nachfolger Alarich II. Druck aus; im Osten standen die Ostgoten und Alamannen; im Norden erwuchs eine neue Bedrohung mit dem expandierenden Merowingerreich, dem das Burgunderreich schließlich erliegen sollte. Doch vorerst hatte die auf Ausgleich bedachte Innenpolitik die Unterstützung der Notablen. Eine entscheidende Wende trat ein, als das burgundische Königshaus sich vom Arianismus lossagte. Sigismund, der Sohn König Gundobads, hatte sich bereits zu Beginn des 6. Jahrhunderts zur trinitarischen Glaubenslehre bekannt, die mit seiner Thronbesteigung 516 für das Burgunderreich verbindlich wurde.<sup>501</sup> Die konfessionelle Hürde zum inzwischen katholisch gewordenen Merowingerreich war damit überwunden und der Rückhalt in der römischen Kirche gewonnen, der sich im Burgunderreich durch die Unterstützung des Episkopats zeigen würde, wie es Bischof Avitus von Vienne (um 460–518) in einem Schreiben ankündigte.<sup>502</sup> Avitus und der Erzbischof Viventius von Lyon beriefen im September 517 das Konzil von Epao ein.

---

<sup>497</sup> WENSKUS 2004 (a), 170; DERS. 2004 (b); FEHR 2010.

<sup>498</sup> *L. Burg.* 12, 5; 100; Zum Verbot des *connubium* bei den Westgoten *L. Visig.* III, 14, 1.

<sup>499</sup> *L. Burg.* 26, 1.

<sup>500</sup> ANTON 1981, 235–248; KAISER 2004(a).

<sup>501</sup> *Greg. Tur. HF* III 5.

<sup>502</sup> *Av. ep.* 8; K. D. SCHMIDT 1939, 413; L. SCHMIDT 1969, 158; KAISER 2004, 157; HEIL 2011.

Hier regelten die Bischöfe unter dem Vorsitz von Avitus auch alle anstehenden Fragen des Umgangs mit den arianischen Häretikern. Sie erließen grundlegende Bestimmungen zur Konversion, wie die Regelung »befleckte« arianische Kirchen nur dann umzuweihen, wenn sie früher einmal römisch-orthodox gewesen waren.<sup>503</sup> Avitus wollte offensichtlich mit vorausschauender Rücksichtnahme auf den arianischen Ostgotenkönig dem möglichen Vorwurf begegnen, die katholische Seite handle in der Absicht, sich den Besitz von Theoderichs burgundischen Glaubensgenossen anzueignen.<sup>504</sup> Es zeigt, dass die römische Kirche in Burgund mögliche Reaktionen arianischer Machttträger zu Beginn des 6. Jahrhunderts noch in ihr politisches Handeln einbezog. Im Jahre 534 unterwarfen die Franken Burgund und am Ende des Jahrhunderts war es eines der Kerngebiete des orthodox-katholischen Frankenreiches. Es haben sicher in Gallien auch weiterhin noch arianische Relikte überdauert, wie sich rudimentär auf Traditionen gestützte polytheistische Einsprengsel ebenfalls noch eine gewisse Zeit erhalten haben. Generell ist jedoch festzuhalten, dass in Gallien wie in Spanien die Hinwendung zur römischen Orthodoxie mit dem Beginn des 6. Jahrhunderts eingeleitet wurde und durch den starken romanischen Unterbau der Bevölkerung umso problemloser vonstatten ging, so dass sie gegen Ende des Jahrhunderts zum Abschluss kam.<sup>505</sup>

Eine Angehörige des burgundischen Königshauses, Chrodechilde, heiratete zwischen 492 und 494 den Frankenkönig Chlodwig I. Sie war die Nichte des burgundischen Unterkönigs Godegisel von Genf und an seinem Hof im katholischen Bekenntnis aufgewachsen. Chlodwig, bei der Eheschließung noch ungetauft, hatte seiner Gattin zugesichert, ihren christlichen Glauben ungehindert ausüben zu können. Nach kirchlicher Überlieferung hat Chrodechildes Wirken am merowingischen Königshof einen wesentlichen Anteil geleistet, dass sich das katholisch-römische Christentum vom Frankenreich aus in Europa verbreiten konnte. Die katholische Kirche verehrt Chrodechilde als Heilige unter dem Namen Chlothilde.<sup>506</sup> Nach Gregor von Tours soll die Königin Chlodwigs Glaubensentscheidung wesentlich beeinflusst haben, so dass er sich an einem Weihnachtstag in den Jahren zwischen

---

<sup>503</sup> *Concilia Aevi Merovingici* (MGH Conc. I, 15–30); ZOTZ 1986, 2041–2042; KAISER 2004, 160–165.

<sup>504</sup> *Av. ep. 7: „de viris regibus legis alienae.“*

<sup>505</sup> FONTAINE 2001, 851–864.

<sup>506</sup> *Vita Chrodechildis*; ANTON 1981, 604f.

496 und 509 katholisch taufen ließ.<sup>507</sup> Dreitausend Gefolgsleute sollen es ihm gleichgetan und die *conversio* mitvollzogen haben, wozu Bischof Avitus in seinem Glückwunschschreiben mit Befriedigung eingeht: ‚Gott [wird] euer Volk durch euch ganz zu dem seinen machen.‘<sup>508</sup>

Die politisch-historischen Zusammenhänge von Chlodwigs Taufe sind sicher komplexer, denn machtpolitische Überlegungen haben hierbei eine erhebliche, wenn nicht entscheidende Rolle gespielt. Die Glaubensentscheidung ermöglichte jetzt Chlodwig, kriegerrische Auseinandersetzungen mit arianischen Gegnern um die Macht in Gallien als den Kampf des wahren Glaubens gegen die Häresie zu etikettieren – der Herr wird ihm den Sieg verleihen und so sein Einverständnis mit Chlodwigs Handeln zu erkennen geben.<sup>509</sup> Die Erweiterung fränkischer Herrschaft durch die territorialen Gewinne vergrößerte den Einflussbereich des Episkopats ebenfalls, das sich dadurch im engen Einvernehmen mit dem Merowingerkönig wusste. Das Potenzial für die Ausbreitung des katholisch-orthodoxen Bekenntnisses in diesem Machtfeld und die Möglichkeiten, die sie der Kirche eröffneten, erkannte in seiner ganzen Tragweite Bischof Avitus von Vienne, der Chlodwig anlässlich der Taufe in Reims zu seiner Glaubensentscheidung beglückwünschte: ‚Als Ihr für Euch gewählt habt, habt Ihr für alle entschieden. Euer Glaube ist unser Sieg.‘<sup>510</sup>

---

<sup>507</sup> *Greg. Tur. HF* II 29–31; VON DEN STEINEN 1963, 417–501; WEISS 1971, 70–76; GEUENICH 1998, 423–437; BECHER 2011, 154f.; SCHOLZ 2015, 46f.; VERDO 2016, 57–71 – Ein späteres Taufdatum 506 oder 507–509 vertreten DIERKENS 1996, 183–191; SHANZER 1998, 29–57; MALASPINA 2001, 225–228 hält mit der Neuinterpretation des Avitus-Briefes Nr. 46 in ihrer Ausgabe der *Epp. Austr.* (s. dort) das Taufdatum 508 und als Taufort Paris für wahrscheinlicher. Den frühen Tauftermin (498) befürworten im Zusammenhang mit der »Bekehrungsschlacht« von *Tolpiacum* (496), SPENCER 1994, 97–116; ROUCHE 1996, 192–199; POULIN 1997, 331–348; KAISER 2004, 89 macht darauf aufmerksam, dass der Bau der Apostelkirche in Paris als Grabkirche der 502 verstorbenen hl. Genovefa erfolgte und gleichzeitig als Mausoleum für die königliche Familie vorgesehen war. Das spricht gegen ein späteres Taufdatum.

<sup>508</sup> *Av. ep.* 48: ‚...*deus gentem vestram per vos ex toto suam faciet*‘; ZÖLLNER 1970, 61 Anm. 3.

<sup>509</sup> MEIER/PATZOLD 2014; Eine Auslegung wie bei Theodosius Sieg über Eugenius am Frigidus 494.

<sup>510</sup> *Avitus ep.* 46(41), ed. Peiper 75, 7: ‚*Dum vobis eligitis, omnibus iudicatis, vestra fides nostra victoria est.*‘; Der Avitus-Brief liefert keinen Hinweis, der die Taufe Chlodwigs zeitlich näher eingrenzen ließe; VON DEN STEINEN 1963; WOOD 1985, 266–270; SPENCER 1994, 97–116; SHANZER 1998; PRINZ 2000, 323ff.; SHANZER / WOOD 2002, 362–373; KAISER/SCHOLZ 2012, 104, Nr. 11; SIMEK 2014, 230 trifft wohl nur eingeschränkt zu: ‚...Chlodwig, der sich offenbar wegen seiner katholischen Frau, beeinflusst auch durch den in Gallien schon verbreiteten Kult des Hl. Martin [...] zur Taufe entschloss, wobei politische Überlegungen anscheinend höchstens eine sekundäre Rolle gespielt haben.‘; HEIL 2014, 67–90.

### III. 4. B. ÜBERNAHME DURCH DIE FRANKEN

Der fränkische Drang nach Süden blieb ungebrochen. Als erstes erlag 507 das tolosanische Reich der arianischen Westgoten dem Zugriff Chlodwigs, der nach Gregor von Tours einen Feldzug für den rechten Glauben führte: ‚Es sprach aber König Chlodovech zu den Seinigen: Es bekümmert mich sehr, dass diese Arianer noch einen Teil Galliens besitzen. Lasst uns mit Gottes Beistand aufbrechen, sie besiegen, und dieses Land in unsere Gewalt bringen.‘<sup>511</sup> Der katholisch-rechtgläubige Merowinger wollte, wie oben dargelegt, den Feldzug gegen die arianischen Westgoten zu einem Kampf des wahren Glaubens gegen Häretiker erklären und so seine militärische Expansion mit einem religiösen Anliegen rechtfertigen. Nach dem Sieg über Alarich II. in der Schlacht bei Vouillé (Dép. Vienne) im Jahr 507 hielt sich Chlodwig in Tours auf, wo ihn eine Gesandtschaft von Kaiser Anastasius aufsuchte und die Ernennung zum Ehrenkonsul und die dazugehörigen Insignien – Ppur tunika, Chlamys und Diadem – überbrachte. ‚Von diesem Tage an‘, so berichtet Gregor von Tours etwas unbestimmt, ‚wurde er Konsul oder Augustus genannt.‘<sup>512</sup> Mit der Ehrung und Einvernahme von höchster Stelle fand Chlodwig Aufnahme in die »Familie der Könige«. <sup>513</sup>

Nach fehlgeschlagenen Versuchen der Söhne Chlodwigs in den Jahren 522 bis 524 brachte 534 ein weiterer Feldzug die Niederlage der Burgunder. Ihr Reich teilten die Merowinger unter sich auf. Die Westgoten und Burgunder hatten ihre Unabhängigkeit in Gallien nicht allzu lange bewahren können, doch war ihr Einfluss erheblich. Sie waren die ersten, mit denen sich die *Romanitas* unter der Leitung des Episkopats im mittleren und südlichen Gallien arrangierten, was natürlich umgekehrt ebenso zutraf. Hier wurden Wege aufgezeigt, wie sie bald auch im Norden Galliens mit den Franken zu tragfähigen Lösungen führten und eine Weichenstellung für den weiteren Fortgang der Christianisierung Galliens und der östlich anschließenden Gebiete bedeutete.

---

<sup>511</sup> Greg. Tur. HF II 37: ‚Igitur Chlodovechus rex ait suis: Valde molestum fero, quod hi Arriani partem teneant Galliarum. Eamus cum Dei adiutorium, et superatis redeamus terram in ditione nostra‘ (Übers. R. Buchner).

<sup>512</sup> Greg. Tur. HF II 38, 9–11, 14–15: ‚Igitur ab Anastasio imperatore codecillos de consolato accepit, et in basilica beati Martini tunica blattea indutus et clamide, inponens vertice diademam... et ab ea die tamquam consul aut augustus est vocitatus.‘; ZÖLLNER 1970, 67ff.

<sup>513</sup> DÖLGER 1940, 397–420; KRAUTSCHICK 1989, 109ff.; CLAUDE 1989, 25f.; DEMANDT 1989, 75–86; MCCORMICK 1989, 155–180; AZZARA 1995, 303–320; WEBER 2014, 174.



### III. 5. DAS REICH DER FRANKEN

#### III. 5. A. CHLODWIGS NEUE ORDNUNG

Mit dem Herrschaftsantritt Chlodwig I. 482 fand in Gallien und später im übrigen Westen Europas eine grundlegende Neuordnung statt.<sup>514</sup> Von allen *regna* in der Nachfolge Roms blieb es allein den Franken vorbehalten, militärischen Erfolg in eine dauerhafte politische Ordnung umzusetzen. Als eine integrative Kraft wirkte, wie bei den Burgundern, die Vermeidung des Eheverbots zwischen Franken und Galloromanen und zusätzlich das gemeinsame Glaubensbekenntnis.<sup>515</sup> Die ost- und westgotischen *regna*, die diese Voraussetzungen nicht erbrachten, blieben in ihrem jeweiligen Herrschaftsgebiet weitgehend separiert und die indigene Bevölkerung nahm sie letztlich als Okkupanten wahr, die schon in der Wanderungszeit im Westen als geschlossene Ethnie aufgetreten waren.<sup>516</sup> Es ist nachvollziehbar, dass einer solchen, nur auf militärischer Suprematie gestützten Ordnung auf Dauer der Erfolg versagt blieb. Weiterhin bestand ein markanter Unterschied darin, dass die Franken bereits Mitte des 3. Jahrhunderts im äußersten Nordosten Galliens den Rhein überschritten und sich im 4. und 5. Jahrhunderts in der Provinz Belgica II, zunächst als Föderaten, niedergelassen hatten.<sup>517</sup> Die sich entwickelnden Kontakte im gallischen Raum sowie bestehende Verbindungen in die Herkunftsgebiete der *Germania magna* östlich des Rheins und in den Donaauraum, stellten die Basis für eine gänzlich andere Ausgangslage dar.<sup>518</sup>

Die Entwicklung begann mit Chlodwigs Herrschaftsantritt in Tournai 482 in der Nachfolge seines Vaters, des salfränkischen Teilkönigs Childerich I. (um 460–482).<sup>519</sup> Der fränkische Stammesverband, dem der junge König vorstand, befand sich zu dieser Zeit noch sehr viel näher an den Ursprüngen der Wanderungszeit, in der die Machtausübung auf der Autorität des germanischen Heerkönigs beruhte. Nach altem Brauch stand er dem Zu-

---

<sup>514</sup> ZÖLLNER 1970; LIPPOLD 1973, 139–174; BECHER 2011; JUSSEN 2014, 27–43.

<sup>515</sup> GRAHN-HOEK 2004, 100–157.

<sup>516</sup> SCHÄFER 1991; AMORY 1997; GILLET 2002; WOLFRAM 2009.

<sup>517</sup> EWIG 2006, 9.

<sup>518</sup> ALFÖLDI 1997, 45–52.

<sup>519</sup> DICK 2014, 365–381.

sammenschluss von weitgehend eigenständigen Stammesedlen vor, die mit ihrer Kriegerschar dem König mit Treueid Heerfolge leisteten.<sup>520</sup> Das Ansehen dieses Personenkreises begründete sich in kriegerischer Idoneität und Anzahl der Kämpfer, die ein jeder dem Heerbann zuführen konnte. Die Einflussreichsten unter ihnen bildeten einen Militäradel im Umfeld des Königs, der sie mit Ämterverleihungen, Geschenken und Ehrungen an sich zu binden suchte, Chlodwig aber auch durch rigoroses Vorgehen zu disziplinieren wusste.<sup>521</sup>

Sein Vater hatte als förderierter Heerführer für das Imperium eine Anzahl glanzvoller Siege gegen Westgoten und Sachsen errungen. Nach dem Ende der römischen Herrschaft suchte sein Sohn und Nachfolger unter den nunmehr veränderten Gegebenheiten die autonome Stellung zu festigen und auszubauen. Dazu musste er zum einen das Verhältnis zu den anderen merowingischen Teilkönigen klären, zum anderen versuchen, politisch-militärische Möglichkeiten nach dem Ende des römischen Westreichs zur Erweiterung seiner eigenen Herrschaft zu nutzen.<sup>522</sup> Als erstes wandte er sich nach Süden gegen Syagrius, den Gregor (II, 27) *rex Romanorum*,<sup>523</sup> Fredegar (III, 15) *Romanorum patricius* nannte, schlug ihn 486/487 bei Soissons, dem Verwaltungszentrum des letzten zusammenhängenden Römergebiets in Gallien, belagerte die *civitas Suessorum* und nahm sie ein. Gregor von Tours berichtet von einer Episode des Kriegsgeschehens, die als »Vase von Soissons« Bekanntheit erlangte. Ihrer Schilderung widmet sich Gregor als ‚absichtsvoll gestaltender Autor‘ (R. Kaiser) in einer Ausführlichkeit, dass sie in seiner Frankengeschichte mehr Raum einnimmt als der Bericht des übrigen Kriegsgeschehens.<sup>524</sup> Ob sie sich wirklich in allen Einzelheiten so zugetragen hat, sei dahingestellt, fällt doch auf, dass sich der Chronist hier des literarischen Topos eines *exemplum* bedient; der geschilderte Ablauf des Geschehens soll offenbar präsumtiven Vorstellungen und Erwartungen seiner Leser entgegenkommen

---

<sup>520</sup> BECHER 1993, 214; REIMITZ 2015, 144; ESDERS, Stefan, *Sacramentum fidelitatis: Treueid, Militärwesen und Formierung mittelalterlicher Staatlichkeit*, Berlin (im Druck). Der Autor weist nach, dass der für Karl den Großen belegte Treueid bereits in der frühen Merowingerzeit geleistet wurde.

<sup>521</sup> Vgl. hierzu DEMANDT 1980, 265–293; EARLE 1987, 279–308; Chlodwig bestach Angehörige der Gefolgschaft seines Widersachers, König Ragnachar von Cambrai, mit ‚goldenen Armspangen und Wehrgehängen‘ (Greg. Tur. HF II, 42).

<sup>522</sup> DIERKENS/PÉRIN 2000, 267–304.

<sup>523</sup> Gregor hatte schon Syagrius Vater, den römischen *magister militum* Aegidius, als *rex* bezeichnet. Vgl. WOLFRAM 1967, 53.

<sup>524</sup> HEINZELMANN 1994; SCHNEIDER 2002, 11–26, 25; KAISER 2004, 87 mit Hinweis auf GOFFART 1988; DICK 2008, 211f.

und so einen emotionalen Zugang zu dem Bericht schaffen. Wegen der darin enthaltenen, beispielhaften Aussagen, auf die im Einzelnen noch eingegangen wird, sei der Bericht hier wiedergegeben:<sup>525</sup>

„Dazumal wurden viele Kirchen von Chlodovechs Heer geplündert, denn er war noch vom heidnischen Aberglauben befangen. So hatten auch die Franken aus einer Kirche einen Krug von wunderbarer Größe und Schönheit nebst anderen kostbaren Geräten des Gottesdienstes weggenommen. Der Bischof jener Kirche sandte darauf Boten zum Könige und bat, dass wenn er auch nichts Anderes von den heiligen Geräten wiedererlangte, seine Kirche doch mindestens diesen Krug zurückerhielte. Der König vernahm es und sprach zu dem Boten: „Folge uns nach Soissons, denn dort muss alles geteilt werden, was erbeutet ist. Und wenn das Los mir jenes Gefäß gibt, so will ich tun, was der Bischof begehrt.“ Darauf kam er nach Soissons, und es wurde die ganze Masse der Beute öffentlich zusammengebracht. „Ich bitte euch, tapfere Krieger, sprach der König, erzeigt mir die Gunst, mir außer meinem Teil auch jenes Gefäß da zu geben.“ Er meinte nämlich den erwähnten Krug. Als der König das sagte, sprachen die Verständigeren: „Alles was wir sehen, ist dein, ruhmreicher König, auch wir selbst sind deiner Herrschaft unterworfen. Tue jetzt, was dir gefällt; denn keiner kann deiner Macht widerstehen.“ Da sie dies sagten, trieb ein leichtsinniger, neidischer und unbedachtsamer Mensch mit lautem Geschrei seine Streitaxt in den Krug und sagte: „Nichts sollst du davon haben, als was dir nach dem Recht das Los zuteilt.“ Das versetzte alle in Bestürzung, der König aber trug diese Beleidigung mit Sanftmut und Geduld, nahm den Krug und gab ihn dem Boten der Kirche, bewahrte aber heimlich in seiner Brust den ihm angetanen Schimpf. Und als ein Jahr verflossen, ließ er das ganze Heer in seinem Waffenschmuck zusammenrufen, um auf dem Märzfeld den Glanz seiner Waffen zu zeigen. Als er aber hier alle durchmusterte, kam er auch an den, der auf den Krug geschlagen hatte, und sprach zu ihm: „Keiner trägt die Waffen so ungepflegt wie du, denn dein Speer, dein Schwert und deine Streitaxt sind nichts nütze.“ Und er nahm dessen Axt und warf sie auf den Boden. Jener neigte sich darauf ein wenig herab, um sie aufzuheben, da holte der König aus und hieb ihn mit der Axt in den Kopf. „So, sagte er, hast du es zu Soissons einst mit dem Krug gemacht.“ Als er gestorben war, hieß der König die übrigen nach Hause gehen und gewaltige Furcht jagte er allen durch diese Tat ein.“

Gregors Soissons-Bericht lenkt das Interesse auf den Sachverhalt, dass fränkische Krieger des Heerbanns keinen Sold wie zuvor die Legionäre Roms erhielten, der bekanntlich aus Steuermitteln aufgebracht wurde.<sup>526</sup> Ihre Entlohnung bestand im zu erwartenden Beuteanteil des Feldzugs, der nach festen Regeln verlost wurde, in die auch der Heerkönig eingebunden war. Mitunter musste er die kriegerische Gefolgschaft für ein Unternehmen regelrecht anwerben, was umsomehr Erfolg versprach, wenn Aussicht auf reiche Beute bestand.<sup>527</sup> Bischof Gregor zitiert an anderer Stelle die Ansprache Theuderich I. an fränkische

---

<sup>525</sup> *Greg. Tur. HF II 27* (Übers. R. Buchner); BECHER 2011, 158–161.

<sup>526</sup> Zur Entlohnung der fränkischen Krieger: ZÖLLNER 1970, 153; Zum römischen Heeressold: JAHN 1983, 217–227; SPEIDE 2009, 407–437.

<sup>527</sup> BAZELMANS 1991, 91–129.

Edle, mit der er sie von den Vorteilen eines Kriegszugs in die Auvergne zu überzeugen sucht: <sup>528</sup>

„Folget mir, und ich werde euch in ein Land führen, wo ihr Gold und Silber finden werdet, so viel Eure Begierde nur verlangen kann, da könnt ihr Herden und Sklaven und Kleider die Hülle und Fülle gewinnen.“

Auch in Soissons unterstreicht die Wortwahl Chlodwigs den verbindlichen Umgang mit der Kriegergefolgschaft: Der König betont seine Einbindung in das Losverfahren, indem er sich mit einer förmlichen Bitte an die „tapferen Krieger“ wendet, ihm den Krug als Sonderzulage zu überlassen; er soll ihm nicht auf seinen Anteil der Beute angerechnet werden. Hier wird deutlich, in welch rudimentärem Zustand die staatliche Ordnung sich noch befindet. Eine geregelte Budgetierung von Einnahmen und Ausgaben liegt noch in weiter Ferne. In Soissons entschied das Los über die Distribution der Einnahmen (Beuteanteil). Wenn auch nur bei einigen Tausend anspruchsberechtigten Kämpfern jeder einzelne an der Verlosung teilgenommen hätte, wäre eine solch kleinteilige Beuteaufteilung kaum zu bewerkstelligen gewesen. Wahrscheinlicher ist, dass Stammesedle als Anführer ihrer Heeresabteilungen Beutekontingente untereinander aufteilten, die sie anschließend in ihrer Gefolgschaft zur Verteilung brachten.<sup>529</sup> Bei dem „unbedachtsamen Mensch“, der hier seinem König „mit lautem Geschrei“ entgegentrat, als er sein Recht bei der Beuteteilung verletzt sieht, deutet daher alles auf den Angehörigen einer zumindest gehobeneren militärischen Ebene. Ein einfacher Krieger hätte sich wohl kaum so renitent gegenüber dem König und obersten Kriegsherrn aufgeführt. Unverkennbar bleibt, wie flach die Hierarchie im Heerkönigtum gewesen ist,<sup>530</sup> wenn der Angehörige einer nachgeordneten Gruppe glaubte sich das Recht herausnehmen zu können, dem König in dieser Form seine abweichende Meinung mitzuteilen – wie es nach Gregors Darstellung der Fall gewesen sein soll.

---

<sup>528</sup> Greg. Tur. HF III 11: „*Me sequimini, et ego vos inducam in patriam, ubi aurum et argentum accipiatis, quantum vestra potest desiderare cupiditas, de qua pecora, de qua mancipia, de qua vestimenta in abundantiam adsumatis*“ (Übers. R. Buchner). Gregorius episcopi Turonensis Libri Historiarum X, MGH SS Merov. I, 1, ed. B. KRUSCH/W. LEVISON, Hannover 1951<sup>2</sup>, (= *Historia Francorum*), 1–537, 108. Persönliche Rede und Dialoge sind Stilmittel Gregors, die seinen Bericht beleben sollen. Es ist wohl kaum anzunehmen, dass Jahrzehnte nach der Ansprache die genaue Wortwahl Theuderichs noch präsent war; SCHLESINGER 1953, 225–275; DERS. 1956, 105–141; LE BOHEC 1999, 835–838; POHL 2002, 155; STEUER 2003, 824–853; DICK 2008, 197–201; DRAUSCHKE 2008, 367–423, 416; JÄGER 2017, 319f.

<sup>529</sup> LANDOLF/STEUER/TIMPE 1998, 533–554.

<sup>530</sup> KULIKOWSKI 2002, 69–84.

Gregor nennt den ‚Bischof jener Kirche‘ (*episcopus autem ecclesiae illius*), der sich wegen des ‚Krugs von wunderbarer Größe und Schönheit‘ an den König wendet, zwar nicht mit Namen; nach Fredegar soll es Remigius gewesen sein, der Metropolit von Reims.<sup>531</sup> Nach Gregors frommer Überzeugung hatten sich die fränkischen Beutemacher an dem Kirchengut nur vergreifen können, weil sie wie ihr König zu jener Zeit ‚noch vom heidnischen Aberglauben befangen‘ waren. Chlodwigs entgegenkommende Bereitschaft zur Rückgabe des liturgischen Gefäßes ist wohl ein latenter Hinweis, wie gut das Verhältnis von Episkopat und König auch schon vor der Taufe war – in Gregors Schilderung sind dies bewusst gewählte Präliminarien der späteren Hinwendung zum Christentum. Remigius hatte 482 beim Regierungsantritt den jungen König in einem Schreiben zur Übernahme der *administratio secundae Belgica* beglückwünscht. Darin ermahnte er ihn gleichzeitig zu einer ebenso guten Herrschaftsführung, wie sie seine *parentes* bewiesen hatten; außerdem möge er die Bischöfe ehren und immer auf ihren Rat hören.<sup>532</sup> Es sagt einiges aus über die Stellung des Erzbischofs, wenn er sich in dieser protreptrischen Form an den König wenden konnte. Kontakte zum Hof haben wohl neben den offiziellen Schreiben ebenfalls bestanden, denn die Parteien handelten im Bewusstsein des beiderseitigen Einflusses. Die Beziehungen des Bischofs zu Chlodwig waren von Beginn an so gut, wie sie schon zu seinem Vater Childerich gewesen waren. Es lag daher nah, dass Erzbischof Remigius in Reims den jungen König taufte.

Neue Aufgaben stellten sich den Franken im Zuge der Eroberungen in Mittel- und Südgallien. In der Aquitania, Narbonensis und Lugdunensis führte ihre Präsenz zum unmittelbaren Umgang mit der hier angestammten und reich begüterten Führungsschicht. Durch den fränkischen Vorstoß in den Süden wurde Gallien wieder weitgehend zu der territorialen Einheit wie zuletzt im römischen Imperium. Das fränkische *regnum* konnte der angestammten gallorömischen Oberschicht nun ähnliche räumlich-politische Voraussetzungen bieten wie sie zuvor unter römischer Herrschaft bestanden. In bemerkenswert kurzer Zeit gingen der galloromanische und der fränkische Bevölkerungsteil eine Symbiose ein und entwickelten im *regnum Francorum* eine autochthone Identität.<sup>533</sup> Gregor stellte im zeitlichen Abstand dazu fest, dass diese früh einsetzende Entwicklung in weiten Teilen

---

<sup>531</sup> *Fred. Chron.* III 16; *Vita Remigii*; ANTON 1994, Sp. 19–21.

<sup>532</sup> *Epp. Austr.* III 1, 113.

<sup>533</sup> EHLERS 2000/2001, 49–80.

Galliens eine positive Resonanz fand, denn ‚inzwischen verbreitete sich schon überall in diesen Gegenden der Ruf von der furchtbaren Macht der Franken und alle wünschten sehnlichst unter ihrer Herrschaft zu stehen‘, wie desgleichen ‚viele [...] schon damals in allen gallischen Landen von ganzem Herzen [wünschten], die Franken zu Herren zu haben.‘<sup>534</sup>

Senatoren, die sich Jahrzehnte nach dem Ende des Westreichs immer noch als solche empfanden und die Standesbezeichnung wie einen Titel führten, eröffnete sich hier ein angemessenes Betätigungsfeld. Sie konnten, mit Billigung und Förderung des Frankenkönigs, das tun, was sie schon früher erfolgreich getan hatten: Als Bischöfe und Stadtherren Aufgaben in Politik und Verwaltung übernehmen, sich dabei in gewachsenen Strukturen und bewährten Netzwerken bewegen.<sup>535</sup> Mit der Einbindung des Episkopats in das *regnum Francorum* hatten die Franken in Gallien das Erbe Roms angetreten.<sup>536</sup>

### III. 5. B. REMIGIUS UND DIE KÖNIGSSTADT

Remigius entstammte einer galloromanischen Adelsfamilie<sup>537</sup>, ein Mann von hoher Bildung und nach dem Urteil des Sidonius Apollinaris ein Rhetor von ‚übergroßer und nicht zu beschreibender Beredsamkeit.‘<sup>538</sup> An der Wende zum 6. Jahrhundert ist Remigius der bedeutendste nordgallische Bischof und die Fortschritte der Christianisierung des zu dieser Zeit noch in weiten Teilen heidnischen Gebietes sind in erster Linie sein Verdienst; die katholische Kirche verehrt Remigius als Heiligen. Sein späterer Nachfolger, Erzbischof Hinkmar (806–882, sed. 845), trägt in der von ihm verfassten *vita* seines Vorgängers zu dem Taufakt noch eine Legende bei: Bei der Zeremonie hätten so viele in das Baptisterium hineingedrängt, dass der Kleriker, der das für den Taufakt benötigte Chrisam überbringen sollte, nicht bis zu Remigius an das Taufbecken vordringen konnte. Da erschien vom Himmel her eine Taube und überbrachte dem Bischof eine gläserne Ampulle mit dem Salböl.<sup>539</sup>

---

<sup>534</sup> Greg. Tur. HF II 23: ‚Intera cum iam terror Francorum resonaret in his partibus et omnes eos amore desiderabili cupirent regnare‘; HF II 35: ‚Multi iam tunc ex Galleis habere Francos dominos summo desiderio cupiebant.‘; vgl. hierzu SCHÄFERDIEK 1967, 33f.

<sup>535</sup> Vgl. hierzu HAENSCH 2003, 117–136.

<sup>536</sup> KREINER 2011, 321–360.

<sup>537</sup> Vita Remigii 2: ‚... hic itaque primis ortus natalibus parentum nobilitate fulgebat‘; SCHÄFERDIEK 1983, 256–278.

<sup>538</sup> Sidon. ep. 9, 7: ‚... eloquium exundans atque ineffabile.‘

<sup>539</sup> Vita Remigii, 239–349, 296f.; LE GOFF 1997; BLOCH 1998; BECHER 2013, 133f.

Im Mittelalter wandelte sich im französischen Königtum die Auslegung dieser Taufsalbung zu der einer Königsweihe. Spätestens seit Ludwig VI. (1108–1137) ist für die Könige von Frankreich beim Antritt der Regierung die Königssalbung in Reims mit einem Tropfen des heiligen Öls aus dieser gläsernen Ampulle zur Tradition geworden. Der Brauch war einfach zu begründen, denn in dem Merowinger Chlodwig sah man den ersten König Frankreichs, der dies nur werden konnte, weil er sich mit der Taufe zu Christus bekannt hatte. Der Krönungsritus mit Salbung durch einen hohen Kirchenvertreter, Bischof oder Papst, setzte mit Pippin d. J. ein. So ist durch Einwirken der Kirche aus dem Taufakt eine Krönungszeremonie entstanden, die im umfassenden Wortsinn in der Hand der Kirche lag.

Merowinger kannten keine Krönungszeremonie beim Herrschaftsantritt. Jeder Angehörige des sakralen Geschlechts war grundsätzlich zur Herrschaft berechtigt, die jedoch in der Regel in familiärer Sukzession erfolgte. Wenn diese einmal unterbrochen wurde, weil ein Merowinger einer anderen Linie zum König erhoben werden sollte, konnte das wie bei Chlodwig und den Rheinfranken mit der Schilderhebung geschehen,<sup>540</sup> oder durch die Investitur mit der Lanze, wie sie Guntram von Orléans bei seinem Neffen Childebert vornahm.<sup>541</sup>

Der sakrale Ansatz im merowingischen Königtum fand einen Ausdruck in dem feierlichen Umritt im *regnum* zu Beginn der Herrschaft, mit dem der neue König seine Bindungsnähe zu den Untertanen zum Ausdruck brachte. Die bewusst herbeigeführte physische Nähe zwischen den Menschen im Lande und ihrem König konnte jedem Einzelnen das Gefühl vermitteln, zumindest einmal in seinem Leben die Nähe zu seinem König erfahren zu haben. Eine damit ausgelöste Emotionalität und mögliche Nachhaltigkeit der positiven Grundeinstellung zur Merowingerdynastie sind sicher nicht zu unterschätzen. Sie kann auch ein Grund dafür gewesen sein, dass sich die immer machtloser werdenden Könige in der Nachfolge von Dagobert I. († 639) noch bis 751 im Amt hielten bzw. gehalten wurden.

---

<sup>540</sup> Greg. Tur. II 40: *... plaudentes tam parmis quam vocibus, eum clypeo evectum super se regem constituunt.*'; Le Jan 2006, 78.

<sup>541</sup> Greg. Tur. VII 33: *Post haec rex Gunthrammus, data in manu regis Childeberthi hasta, ait: Hoc est indicium, quod tibi omne regnum meum tradedi*'; SCHRAMM 1955, 493; EWIG 2006, 82.

Spätere Königssalbungen in Reims wurden in der Kathedrale Notre Dame vorgenommen, an denen nur der Erzbischof und der König mit seinem Hofgefolge teilnahmen. Die Zeremonie ist jetzt auf einer gehobeneren Ebene in einem geschlossenen Kreis vollzogen worden; die symbolische Einbindung des Volkes, wie sie der Merowingerkönig mit dem Umritt zu Beginn seiner Herrschaft demonstriert hatte, fand nicht mehr statt.

Die gläserne *ampulla* mit dem heiligen Salböl, die eine Taube vom Himmel überbrachte, hat viele Jahrhunderte die Königsweihen in der Reimser Krönungskirche unbeschadet überstanden. In der französischen Revolution ist sie schließlich als Symbol der Überwindung absolutistischer Herrschaft zerstört worden.

### III. 5. C. ZENTRALE HERRSCHAFT UND EPISKOPAT

Wie viel anders stellten sich jedoch die Dinge zum Ende der Regierungszeit Chlodwigs dar: Auf der ersten, am 10. Juli 511 in Orléans stattfindenden Reichssynode, erkannten die versammelten Bischöfe im König den Beschützten Gottes, Werkzeug und Mittler göttlichen Willens im Reich und billigten ihm einen priesterlichen Charakter zu, eine *mens sacerdotalis*.<sup>542</sup> Damit war die mentale Verbindung zu einer ähnlichen Gottesnähe hergestellt, wie sie die römischen Kaiser beanspruchten und Eusebius dezidiert bei Konstantin dem Großen erkannte (vgl. Kap. II.7.c). In Orléans beförderte die Erkenntnisbereitschaft das Bewusstsein der Dichotomie von königlicher Herrschaftsgestaltung und Administration des Episkopats. Die Bischöfe zielten auf den Erhalt ihres Einflusses, der ihnen die Mitsprache in der Reichsverwaltung sichern sollte; eine Erklärung für ihre kommunikative Haltung gegenüber Chlodwig.<sup>543</sup> Die meisten von ihnen entstammten dem vormaligen Senatorenstand, der hauptsächlich im mittleren und südlichen Gallien verbreitet war. Obwohl der Rang eines römischen Senators der Vergangenheit angehörte, bezeichneten sie sich, wie bereits hingewiesen, auch noch im *regnum Francorum* des frühen 6. Jahrhunderts als solche.<sup>544</sup> Senator galt als ein Ehrentitel, der die Zugehörigkeit zur gallorömischen Aris-

---

<sup>542</sup> *Conc.* I 1; KERN 1915, 1–5; KAMPERS 1925, 495–515; SCHEIBELREITER 1983, 131–147; BREUKELAAR 1987, 321–337; BLOCH 1998, 101f. mit Anm. 33, 213 mit Anm. 4, 375.

<sup>543</sup> PONTAL 1986, 23–34.

<sup>544</sup> Sidonius Apollinaris hatte sie einhundert Jahre zuvor als Angehörige der *superiores familiae* bezeichnet. *Sidon. ep.* I 6, 2; II 5.



tokratie anzeigen sollte, die ursprüngliche Begriffsbestimmung hatte keinen politisch-gesellschaftlichen Bezug mehr; senatorischer Adel kommt daher als *ordo senatorius* in merowingischen Quellen nicht vor.

Die frühen Merowinger griffen bei der Besetzung von Ämtern und zunehmend auch bei bischöflichen Sedisvakanzen bevorzugt auf diesen Kreis von Verwaltungsfachleuten zurück, die einen sozialen Ordnungsfaktor in ihren *civitates* bildeten.<sup>545</sup> Zahlreiche Nachkommen römischer Amtsträger fanden sich bald im näheren Umkreis des Königs, die in der *Lex Salica* als *convivae regis* bezeichnet werden.<sup>546</sup> Hier wird die niedrige Integrationschwelle zwischen Galloromanen und Franken im *regnum Francorum* deutlich; im Merowingerreich unterschieden sich fortan Aristokraten senatorischer Herkunft kaum von den anderen Großen. Die integrative Nähe von Römern/Romanen und Franken bewirkte auch, dass jetzt mitunter Angehörige der galloromanischen Elite fränkische Namen trugen, wohl in Annäherung an ihr Lebens- und Herrschaftsumfeld.<sup>547</sup> Das von Chlodwig geschaffene *regnum Francorum* benötigte eine starke Zentralgewalt unter seiner Führung. Um dieses Ziel zu erreichen und die Macht unbehindert ausüben zu können, beseitigte der Merowinger Chlodwig als *primus rex Francorum* die anderen salischen und ripuarischen Kleinkönige seiner Sippe. Die Rechtshistorikerin Heike Grahn-Hoek kommt in ihrer Untersuchung zu dem Schluss, dasgleiche sei auch Teilen des älteren fränkischen Adels widerfahren, der bisher durch Heerfolge den Sieg der Merowinger ermöglicht hatte. Dem entsprechend selbstbewussten und unabhängigen Auftreten von Stammesedlen, die sich immerhin auf einen alten Brauch stützen konnten, tritt Chlodwig in gewohnter Gewaltbereitschaft entgegen. Möglicherweise will Gregor von Tours genau dies mit seiner Parabel der »Vase von Soissons« aussagen: Der König, der auf dem Märzfeld den widerspenstigen Gefolgsmann eigenhändig zum Schweigen bringt und damit allen eine ‚gewaltige Furcht einjagt‘ macht eindrucksvoll klar, wer von nun an im merowingischen Frankenreich die

---

<sup>545</sup> PATZOLD 2014, 523–543.

<sup>546</sup> *L. Sal.* 41, 5; UBL 2014, 423–445.

<sup>547</sup> So trägt beispielsweise der neustrische Große *Mummolinus* aus *Augusta Suessorum* (Soissons) einen römischen Namen. Seine Söhne, der königliche Legat *Bodegisel* und der dux *Bobo* hingegen germanische. Hierzu SELLE-HOSBACH 1974, 132 Nr. 150; GRAHN-HOEK 1976, 112, 114; DIES. 2004, 100–157; WEIDEMANN 1982 II, 333.

Banngewalt ausüben wird – das Recht mit Strafandrohung zu befehlen. Die ‚Verständigeren‘ unter seinen Gefolgsleuten (*illi quorum erat mens sanior*) haben in Soissons das Zeichen der neuen Zeit richtig erkannt und sich dem Willen des Königs widerspruchslos gebeugt. Für den aus der gallorömischen *nobilitas* hervorgegangenen Episkopat lag im Grunde die jetzt herausgebildete zentrale Herrschaft nur bedingt im eigenen Interesse. Eine von den Bischöfen bevorzugte Politik richtete sich eher auf die dezentrale Machtgestaltung im *regnum Francorum*, der ihrem lokalen Führungsanspruch einen Freiraum beließ, in dem sie weitgehend unabhängig entscheiden und handeln konnten.<sup>548</sup> Dabei ließen sich territorial übergreifende Erfordernisse, wie in der Vergangenheit des Öfteren gehandhabt, durch interaktive Netzwerke mit den Standesgenossen regeln. Vor allem war dem Episkopat daran gelegen in die Herrschaftspraxis eingebunden zu sein, um hier Einfluss geltend machen zu können. Bischof Remigius hatte 482 diese Haltung mit seinem an den jungen Chlodwig gerichteten Ratschlag unverblümt auf den Punkt gebracht: Er solle die Bischöfe ehren und ihren Rat stets befolgen; eine Umschreibung der Forderung, sie in die Regierungspraxis einzubinden. Römische Verwaltungsexpertise im nun entstehenden fränkischen Großreich war für Chlodwig, wie für seine Nachfolger, unerlässlich. Eine flexible Haltung des Episkopats und königliches Entgegenkommen gingen eine Symbiose ein, in deren Folge weitgehend geregelte Verhältnisse ein konfliktfreieres Nebeneinander ermöglichten. Die bischöfliche Seite zeigte ihre Bereitschaft dazu mit dem bereits erwähnten Übereinkommen der ersten Reichssynode von Orléans 511.

Das Wirtschaftsaufkommen und die materielle Ausstattung der Bistümer erwiesen sich in der Regel als umfassend. Eines der wohlhabendsten war Le Mans, dessen Reichtum auf dem ererbten Privatvermögen seines Bischofs Berthram gründete.<sup>549</sup> Die fränkischen Könige zeigten sich dem Episkopat gegenüber konzilient mit Steuerbefreiungen und großzügigen Zuwendungen.<sup>550</sup> Auch durch private Schenkungen soll der Reichtum der Bischöfe derart angewachsen sein, dass er bei König Chilperich I. (561–584) schon wieder neidvollen Ärger hervorrief und ihn zu der überspitzten Bemerkung veranlasste:<sup>551</sup>

---

<sup>548</sup> Vgl. hierzu WALTER/PATZOLD 2014, 109–140.

<sup>549</sup> WEIDEMANN 1986.

<sup>550</sup> GOFFART 1989, 214–216, 221, 223, 228f. mit weiterer Literatur.

<sup>551</sup> *Greg. Tur. HF VI 46: „Ecce pauper remansit fiscus noster, ecce divitiae nostrae ad ecclesias sunt translatae; nulli penitus nisi soli episcopi regnant; periet honor noster et translatus est ad episcopos civitatum“* (Übers. R. Buchner); EWIG 2006, 105f.

„Siehe, unser Schatz ist arm und unser Reichtum ist an die Kirchen gefallen; keiner herrscht jetzt überhaupt als allein die Bischöfe; unsere Macht ist dahin und an die Bischöfe der Städte gekommen.“

Die Bischöfe blieben nach den politischen Wirren der Wanderungszeit und dem Niedergang des römischen Westreichs in die politische Entwicklung eingebunden und wirkten mit beim Aufbau und der Ausgestaltung des Merowingerreichs; Politik und Religion sind einander bedingende Faktoren. Die Zahl der Bischöfe aus dem Senatsadel verringerte sich allerdings mit der Zeit, was nicht zuletzt auf einer biologischen Ursache beruhte: Mit der Zunahme asketischer Einflüsse aus dem Osten seit dem 3. Jahrhundert, setzte sich auch im Westen die Ehelosigkeit für Kleriker durch und mit der dritten Synode von Orléans 538 wurde der Zölibat ab dem Subdiakonat bzw. Diakonat verbindlich.<sup>552</sup> Wenn er zunächst auch mit unterschiedlicher Konsequenz umgesetzt wurde, war es doch einer der Gründe, warum Bischofssitze zunehmend seltener in der Sukzession senatsaristokratischer Familien blieben, da es sich immer schwieriger erwies, Nachfolgen in eigener Designation (Ko-optation) vorzunehmen.<sup>553</sup> Von nun an wurde die Neubesetzung extern geregelt und basierte hauptsächlich auf dem zunehmenden Einfluss und der Mitsprache des fränkischen Königs. Das führte zu einer Auflösung der Homogenität des bisherigen senatsaristokratischen Episkopats, denn die Neubesetzung von Bischofsstühlen wurde von der Zustimmung des Königs abhängig.<sup>554</sup> Die Bischöfe hatten zuvor auf mehreren Synoden versucht dem entgegenzuhalten und konnten immerhin auf der fünften Synode von Orléans 549 ein Entgegenkommen des Königs dahingehend erwirken, dass Klerus und Volk einen Bischof zwar wählen konnten, vor dessen Weihe durch den Metropolitenedoch das Einverständnis des Königs einzuholen war. Es ist ohnehin für Kandidaten üblich gewesen, sich schon im Vorfeld des königlichen Wohlwollens zu vergewissern und dazu vor der Wahl beim König vorstellig zu werden, der seine Zustimmung in der Regel mit einer finanziellen Auflage verband. Gegen die Simonie wurde, wenn auch erfolglos, auf der gleichen Synode 549 versucht vorzugehen.<sup>555</sup> Seit dem zweiten Drittel des 6. Jahrhunderts lösten sich merowingische Könige bei der Bischofsberufung mitunter vollends von der herkömmlichen ekklesialen Ordnung und verliehen das Bischofsamt im Einvernehmen mit

---

<sup>552</sup> GEARY 1996, 135; EWIG 2006, 107.

<sup>553</sup> Zur unterschiedlichen Ausgestaltung der Bischofsbestellung vgl. CLAUDE 1963, 1–75; LOTTER 1973, 112–150; GASSMANN 1977; KAISER 2004, 74f.

<sup>554</sup> PRINZ (Stadtherrschaft) 1995, 111–136, 126.

<sup>555</sup> EWIG 2006, 105.

den Wählern in den *civitates* an verdiente Gefolgsleute. In diesem Personenkreis waren auch Laien vertreten, wie etwa Referendare, die zuvor noch kein kirchliches Amt bekleidet hatten. Unabhängig davon konnten sie für das wirtschaftliche Wohlergehen ihres neuen Wirkungskreises durchaus von Vorteil sein, verfügten sie doch in der Regel über Erfahrungen in kommunalen Erfordernissen.

Katholisch-orthodoxe Bischöfe verfolgten als ein vorrangiges Ziel die Überwindung des homöischen Glaubensbekenntnisses. Mit Chlodwigs Entscheidung für die katholische Kirche mit seiner Taufe in Reims erfuhr der Episkopat einen starken Impuls. Chlodwigs Siege auf dem Schlachtfeld über seine arianischen Widersacher erschien Vielen als göttliche Zustimmung für sein Handeln. Die weitere politisch-religiöse Entwicklung im Frankenreich beruhte auf dem römischen Katholizismus und war die Peripetie für das nun entstehende europäische Mittelalter.<sup>556</sup>

### III. 5. D. NEUE GRENZEN – NEUER GLAUBEN

Grenzverschiebungen in orthodox-katholischen und arianischen Herrschaftsgebieten, wie auch der mehr oder minder freiwillige Glaubenswechsel der Untertanen stellten in Gallien im fünften und auch noch im sechsten Jahrhundert das gravierendste Problem für das christliche Bekenntnis dar. Eine spürbare Wirkung ging auch von den immer noch vorhandenen polytheistischen Unterströmungen aus. Sie bildeten ein Sediment in der Kul-tausübung der galloromanischen Bevölkerung und ausgeprägter noch bei germanischen Agrariern im ländlichen Raum, die von der Missionierung bisher kaum erreicht worden waren oder sich resistent gezeigt hatten. Christliche Quellen sind hier nicht sehr mitteil-sam, wäre es doch das Eingeständnis eigenen Mangels. Gentile Verbände traten nahezu geschlossen zum neuen Glauben über, wenn ihre Leitung mit der nachgeordneten Füh-rungsschicht sich zu diesem Schritt entschloss. Es liegt nah, dass der neue Glaube in der Anfangsphase oberflächlich blieb und vertraute Elemente des alten Kults in einem Synkre-tismus mit der neuen Glaubenslehre weiterbestanden (vgl. Kap. II.9.a).<sup>557</sup> Gerade hier war die bischöfliche Observanz gefordert, um bei solchen Fehlentwicklungen gegenzusteuern. In der Synode von Orléans 511 ist im Canon 30 das Problem und seine Abhilfe dezidiert

---

<sup>556</sup> WALLACE-HADRILL 1983.

<sup>557</sup> FAUTH 1995, vii–xii; BRENNEKE 1996, 121–142, 137–139.

behandelt worden. Trotzdem wurde es damit nicht endgültig aus dem Weg geräumt, denn in den Quellen wird wiederholt Klage erhoben über Fehlentwicklungen im täglichen Glaubensvollzug. Besonders deutlich wird dies, wenn der Glaubensübertritt weniger aus religiöser Überzeugung als offensichtlich politisch motiviert stattfand; eine Anpassung an den Auslöser des Schrittes stand dann im Vordergrund. Bei der Taufe Chlodwigs sollen nach Gregors Bericht dreitausend *antrustiones* es ihrem König gleichgetan und sich ebenfalls haben taufen lassen. Eine Massenkonzersion dieses Ausmaßes lässt unschwer die opportunistische Motivation der hofnahen Konvertiten erkennen, die mit diesem Schritt ihre Königsnähe bekunden und erhalten wollten. Sie ruft das Verhalten der »Namenschristen« nach dem Edikt Theodosius I. von 380 in Erinnerung.<sup>558</sup> Mit ihrer *conversio* hatten auch sie sich rechtzeitig den gesellschaftspolitischen Veränderungen angepasst, im Bewusstsein der Nachteile, die Anhänger des alten Glaubens, wie auch Nichtchristen generell in Zukunft zu gewärtigen hatten. Die religiöse Flexibilität beschränkte sich nicht nur auf die adlige Führungsschicht und *convivae regis*, auch die Mittelschicht der *civitates* war darin eingebunden. In der Unterschicht hingegen war der Entscheidungsspielraum durch soziale Abhängigkeiten nahezu aufgehoben.<sup>559</sup>

Die Ausbreitung des katholischen Bekenntnisses im Frankenreich war eine Mission von oben; von hier nahm sie ihren Ausgang. Wie sich bei Chlodwig zeigt, vergewisserte sich die römische Kirche als erstes der Unterstützung des Merowingers, den sie mit der Taufe in Reims ganz auf ihrer Seite wusste; der weiteren Mission war damit der Boden bereitet. Im Süden und in der Mitte Galliens lag der Schwerpunkt auf der Überwindung des antinicianischen, homöischen Glaubensbekenntnisses.<sup>560</sup> Mit der Niederlage der Westgoten bei Vouillé 507 hatte dieses Bekenntnis einen empfindlichen Rückschlag erlitten und mit dem Übertritt der Burgunder zum Nicäno-Konstantinopolitanum unter König Sigismund folgte 516 ein weiterer Schritt zum Niedergang der Arianer. Im Innern wie an den Grenzen im Norden und Osten war das nächste Ziel die Konsolidierung und Ausbreitung des katholisch-orthodoxen Bekenntnisses. Zum einen galt es die christlichen, vorwiegend gallo-

---

<sup>558</sup> CTh. XVI 1, 2 (28. 2. 380); Der Terminus »Namenchristen«, Mitgliedern der christlichen Gemeinde, die es nur dem Namen nach sind, stammt von Bischof Ambrosius (*Ambr. ep.* 17, 8): ‚*Quod si aliqui nomine Christiani tale aliquid decernendum putant, mentem tuam vocabula nuda non capiant, nomina cassa non fallant.*‘

<sup>559</sup> Das soziale Verhaltensmuster hatte sich seit der Kaiserzeit nicht verändert. Vgl. VIELBERG 1996.

<sup>560</sup> BRENNEKE 1988; DERS. 2008, 175–188, 178; HAUSCHILD/DRECOLL 2016, 90–92.

römischen Gemeinden zu festigen, die den Niedergang Roms in Gallien und die endliche Auflösung des Weströmischen Reichs unter fränkischer Präzedenz überstanden hatten. Im Frankenreich war dies im 6. Jahrhundert in den Teilreichen Chariberts (Paris), Sigiberts I. (Reims-Metz) und Gunthrams (Orléans-Chalon) der Fall. In Burgund schloss die Mission ab mit der von hier ausgehenden Bekehrung der alamannisch-bajuwarischen Warasker durch Eustasius von Luxeuil (sed. 615–629).<sup>561</sup> Im austrasischen Reichsteil fanden sich Nichtchristen noch in abgelegenen Gebieten der Ardennen und in Toxandrien nördlich von Hasselt-Diest-Mecheln. Gegen Ende des 6. Jahrhunderts sind sie noch im früheren Teilreich Childeberts I. und Chariberts I. anzutreffen und auch in den Bistümern Amiens und Rouen sowie Reste im Bistum Beauvais. Die meisten noch nicht Bekehrten gab es im einstigen Teilreich von Soissons, wo nur die Bistümer Noyon und Cambrai als gefestigt gelten konnten. Das Bistum Tournai war ein exponierter, von Heiden umgebener Außenposten.<sup>562</sup>

Der Erfolg der Bischofsmission blieb nicht aus, war mitunter flächendeckend, jedoch oft von mangelnder Tiefenwirkung. Dem Episkopat blieb dies natürlich nicht verborgen und er sah die Notwendigkeit, hier Abhilfe zu schaffen. Als erstes wandten sich jedoch die Bischöfe der Aufgabe zu, neue Diözesen einzurichten, nicht zuletzt um gegenüber dem König flächendeckend als Einheit aufzutreten. Defizite in der Glaubenslehre und Fürsorge abseits der *civitates* konnten da schon einmal auftreten und wo sie offen zu Tage traten, gingen asketische Glaubensvertreter gegen Abweichler und Fehlentwicklungen vor, so wie es bereits Martin von Tours gehalten hatte. Sie wiesen die Dinge damit wieder in die vorbestimmte Ordnung. Nicht selten geschah dies in Begleitung eines Wunders, um Zweifel gar nicht erst aufkommen zu lassen. Auf pagane Relikte in der Bevölkerung wird kirchlicherseits nur selten eingegangen, wenn doch einmal, dann in Form von Ermahnungen und Belehrungen. Bischof Cäsarius von Arles richtete in einer Predigt die *admonitio* an seine Gemeinde, Hilfe nur im Gebet zu suchen und nicht bei den Magiern (vgl. Kap. II.8.b.); in seinen Homilien ist dieses Fehlverhalten Einzelner festgehalten.<sup>563</sup> Es ist nicht zu übersehen, dass auch in den von der Mission erreichten ländlichen Gebieten, ein Substrat

---

<sup>561</sup> BAUTZ 1990, BBKL 1, 1569–1570.

<sup>562</sup> EWIG 2006, 136.

<sup>563</sup> *Caesarius Arelatensis*, Homiliae, Migne PL 67, Sp. 1041–1090; Expositio in Apocalypsin, Migne PL 35, Sp. 2417–2452 (umfasst 19 Homilien).

polytheistischer Glaubenspraktiken (*paganiae*) in der Bevölkerung überdauerte (z.B. Schutz vor bösen Geistern, Liebeszauber, Vorhersage der Zukunft), ein Aberglaube wie er sich im Grunde bis heute erhalten hat. Im merowingischen Gallien, genauer bei den Merowingern selbst, ist ein Phänomen zu beobachten, das eine polytheistische Persistenz bei diesem Königsgeschlecht erkennen lässt. Obwohl die Merowinger seit Chlodwig Könige im christlichen Reich der Franken sind, ist nicht zu übersehen, dass in der *stirps regia* bestimmte Ideologeme aus vorchristlicher Zeit in der Vorstellungswelt erhalten bleiben.

### III. 5. E. MEROWINGERMYPHOS UND KÖNIGSHEIL

Seit frühesten Zeiten war es das Ziel der Herrschenden, sich zur Demonstration ihres Status gegenüber den von ihnen Beherrschten abzugrenzen und eine Distanz des Respekts zu schaffen. Dies war leichter zu erreichen, wenn der Herrscher einen Machtanspruch aus dem Übernatürlichen erhob, am überzeugendsten mit seiner sakralen Abkunft von einer Gottheit zu begründen; es oblag dann einer herrschaftsnahen Priesterschaft, den Mythos im Volk zu verbreiten. Bei den gottähnlichen römischen Kaisern war dies bis zum Jahre 260 die Aufgabe der *Augustales*. Bekanntes Beispiel aus der Antike ist der Makedonier Alexander, der sich in Ägypten im Zeus-Ammon Tempel vom Oberpriester als ‚Sohn des Gottes‘ begrüßen lässt, um sich damit ‚ähnlich wie die Mythen von Herakles und Perseus von Zeus abstammen zu lassen‘, wie Arrian in seinem Bericht erklärend hinzufügt.<sup>564</sup> In germanischen Stammesgesellschaften beriefen sich die Herrschenden auf den Herrschaftsauftrag von Göttern oder gottähnlichen Ahnen.<sup>565</sup> Aufgrund fehlender Schriftlichkeit ist die mündliche Überlieferung hierzu jedoch lückenhaft und ungesichert. Einige römische Sekundärquellen, wie Cäsar, Tacitus oder Fredegar, machen auch nur Angaben zu bestimmten Themenbereichen. Plinius äußert dazu generell: ‚Germanien ist nämlich auch nach vielen Jahren noch nicht vollständig erforscht.‘<sup>566</sup> Das wird besonders auf die Franken zutreffen, einem Verbund mehrerer Stämme, den Reinhard Wenskus bildhaft als »Stammesschwarm« bezeichnete, bei dem in der Frühphase aber nicht von einem festumrissenen Verbund auszugehen ist.<sup>567</sup> Andere Autoren sprechen hingegen sehr wohl von einem

---

<sup>564</sup> Arr. *exped. Alex.* 3, 3, 2.

<sup>565</sup> KRAUSE 2002.

<sup>566</sup> Plin. *nat.* 4, 98: ‚*Nam Germania multis postea annis nec tota percognita est.*‘

<sup>567</sup> MURRAY 2002, 39–68.

Stammesbund oder -verband.<sup>568</sup> Tacitus erklärt in der *Germania* zu den verschiedenen Völkernschaften: <sup>569</sup>

„Sie preisen in alten Liedern, der einzigen Art geschichtlicher Überlieferung, die es bei ihnen gibt, Tiusto, einen der Erde entsprossenen Gott und seinen Sohn Mannus als Ursprung und Begründer des Volkes [der Germanen]. Dem Mannus schreiben sie drei Söhne zu, nach deren Namen sie die dem Ozean am nächsten Wohnenden Ingaevonen, die in der Mitte Herminonen, die übrigen Istaevonen nennen.“

Die Mehrzahl der fränkischen Stämme sind der rhein-wesergermanischen (istaevonischen) Stammesgruppe zuzurechnen, nur wenige der nordseegermanischen (ingaevonischen). Zwischen beiden, schwierig abzugrenzen, siedelten die Herminonen.<sup>570</sup> Der Name des Stammvaters *Mannus* ist nur durch Tacitus' Erwähnung an dieser Stelle der *Germania* überliefert.

Jeder Stamm unterstand einem eigenen Anführer, der in antiken Quellen unterschiedlich bezeichnet wird (*rex, basileus, dux, regalis, regulus*).<sup>571</sup> An der Nordsee liegt der ursprüngliche Siedlungsraum der Salfranken; sie sollen im Gebiet der heutigen Niederlande zwischen Deventer und Kampen ansässig gewesen sein.<sup>572</sup> Ihr erster historisch fassbare *rex* ist Chlodio im ersten Viertel des 5. Jahrhunderts. Wenn auch wenig über den König bekannt ist, verbindet sich doch mit ihm ein Gründungsmythos der Merowinger, überliefert im 3. Buch der nach 660 verfassten Fredegar-Chronik: <sup>573</sup>

„Es wird berichtet, dass Chlodio zur Sommerzeit mit seiner Frau am Meeresstrand saß. Als die Frau um die Mittagszeit zum Meer ging, um zu baden, habe ein Ungeheuer, das einem Quinotaurus des Meeres ähnelte, verlangend nach ihr gegriffen. Von wem auch immer sie schwanger geworden war, entweder von dem Untier oder von ihrem Manne, gebär sie einen Sohn mit Namen Meroveus, nach dem später die Könige der Franken Merowinger genannt wurden.“

---

<sup>568</sup> WENSKUS 1977; DEMANDT 1993, 387–406. Zit. nach KAISER 2004, 81.

<sup>569</sup> Tac. Germ. 2, 2–3: „celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tiustom deum terra editum, ei filium Mannum, originem gentis conditoremque, Manno tris filios assignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istaevones vocentur“; Plin. nat. 4, 14; DREXLER 1952, 52–70; ZÖLLNER 1970, 6, 178f.; JANKUHN 1971, 142–151; FUHRMANN 1978, 39–49; PÖSCHL 1986, 111–126; FRAENKEL 1986, 26–48; BRINGMANN 1989, 59–78; JANKUHN/TIMPE 1989; LUND 1991, 1858–1988; TIMPE 1992, 434–485; SIMEK 2006; DICK 2008, 59–66.

<sup>570</sup> KRÜGER 1986; FISCHER/HEILIGMANN 1991, 2223–2254; Zur archäologischen Diversifizierung BRATHER 2000, 442–452.

<sup>571</sup> WALLACE-HADRILL 1971, 14–16 weist darauf hin, dass nur in römischen Quellen zwischen *dux* und *rex* klar unterschieden wird. Vgl. hierzu Tac. Germ. 7, 1: „Reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt“; EWIG 1997, 10; NONN 1998, 37 (Karte).

<sup>572</sup> SCHOLZ 2015, 14.

<sup>573</sup> Fred. Chron. III, 9 (MGH SS rer. Merov. 2, 94f.): „Fertur, super litore maris aestatis tempore Chlodeo cum uxore resedens, meridiaie uxor ad mare labandum vadens, bistera Neptuni Quinotauri similis eam adpetisset. Cumque in continuo aut a bistera aut a viro fuisset concepta, peperit filium nomen Mero veum, per co [quo] regis Francorum post vocantur Merovingii“ (Übers. Verf.); HAUCK 1955, 196ff.; ZÖLLNER 1970, 6, 178f.; WENSKUS 1994, 179–248, bes. 182–204; PLASSMANN 2006, 156f.; KAISER/SCHOLZ 2012, 168.



Ob nun das Seeungeheuer Quinotaurus, bei dem offensichtlich der Minotaurus der griechischen Mythologie Pate stand, oder Chlodio der Vater des Meroveus (auch Merovech) sein soll, bleibt somit offen.<sup>574</sup> Karl Hauck hat *„aut a bstea aut a viro fuisset concepta“* übersetzt als *„sowohl von dem Untier, als auch von ihrem Mann empfangen worden war.“*<sup>575</sup> Das würde sowohl den theriomorphen Sakralitätsbezug der Merowinger erklären, als auch die gleichzeitige Einbindung des Chlodio als Spitzenahn.<sup>576</sup> Wie auch immer das Geschehen im Weiteren (*„Cumque in continuo“*) zu deuten ist, wird doch der involvierte Chlodio zum *primus rex* der Merowingerdynastie, wie auch der mitbeteiligte Stier bei den späteren Merowingern präsent bleibt; er wird zum mythischen Bestandteil der *stirps regia*. Das Stiermotiv taucht wiederholt auf kunstgewerblichen Objekten der königlichen Ausstattung auf, wie der goldene Stierkopfanhänger mit Almandineinlage auf dem Pferdezaumzeug König Childerichs in seinem Grab in Tournai, auf Chiflet's Kupferstich bezeichnenderweise *„Idolum Regis“* betitelt (Abb. 9).<sup>577</sup> Ebenso finden sich Stierhäupter auf der Gürtelgarnitur der um 570 verstorbenen Königin Arnegunde, deren Grab 1959 in Saint-Denis entdeckt wurde.<sup>578</sup> Die Beispiele lassen erkennen, dass der überlieferte Mythos zur Zeit Chlodwigs im öffentlichen Bewusstsein durchweg noch präsent war. Der Metropolit Avitus von Vienne spielt auf die alte Überlieferung an, als er in einem Brief zu Chlodwigs Taufe in Reims den König zu seiner Entscheidung für das katholische Christentum beglückwünscht und dazu unter anderem ausführt:<sup>579</sup>

„Ihr, dem von dem ganzen uralten Stammbaum der bloße Adel genug ist, Ihr habt gewollt, dass alles, was den Gipfel der Hoheit irgend zu zieren vermag, für Eure Nachkommenschaft bei Euch den Ausgang nehme [...] Ihr gabt es den Vorfahren zum Gesetz, dass Ihr im Himmel regieren möget.“

<sup>574</sup> MURRAY 1998; WOOD 2003, 149–171, 151ff., 170f.; DIESENBERGER 2003(a), 173–212, 180f.

<sup>575</sup> HAUCK 1955, 197.

<sup>576</sup> HÖFLER 1956, 75–104; Die Deutung als ‚Sakralkönigtum‘ stößt teilweise auf Widerspruch. SCHNEIDER 1972, 204–207, PICARD 1991 und MURRAY 1998, 121–152 sehen in dem Fredegar III, 9 geschilderten Merowingermythos lediglich eine literarische Schöpfung. Es wäre dann aber wohl zu erwarten, dass schon während der Merowingerzeit auf diese attraktive Geschichte rekurriert worden wäre; ein überlieferter und im Volke lebendiger Mythos hingegen ist statisch und unterliegt keiner Interpretation. Hierzu auch KAISER 2004, 110; ERKENS 2006, 80ff.; DICK 2008, 29–32 mit weiterer Literatur.

<sup>577</sup> WERNER 1992, 145–161; QUAIST 2015, 165–208.

<sup>578</sup> HAUCK 1955, FRANCE-LANORD/FLEURY 1962, 357, Taf. 32; HUBERT/PORCHER/VOLBACH 1968, 236, Nr. 249; LAST 1973, 426–432, 430; SCHOPPHOFF 2009, 7f., Abbn. 2 u. 3; GIETZEN 2015, 259–515.

<sup>579</sup> *Av. ep. 46: „Vos de toto priscae originis stemmate sola nobilitate contentus, quicquid omne potest festigium generositatis ornare, prosapiae vestrae a vobis voluistis exurgere [...] Respondetis proavis, quod regnatis in saeculo, institutis posteris, ut regnetis in caelo“* (Übers. H. Hauck); HAUCK 1955, 203; BOSL 1974, 1–32, bes. 13–15.

Avitus konzidiert dem König, sich mit seinem Taufbekenntnis vom Königsmythos des ‚uralten Stammbaums‘ losgelöst zu haben. Von nun an soll ihm ‚der bloße Adel genug‘ sein, mit der jede Berufung auf eine mythisch-sakrale Herkunft hinfällig wird. Chlodwig erlebt nun seine Neu- bzw. Wiedergeburt (*regeneratio*) bei der ihn Gott erhöht: Im göttlichen Auftrag wird er fortan im Reich die Macht ausüben. Mit seiner Herrschaft soll eine neue Genealogie der nunmehr christlichen Merowingerdynastie beginnen – die ‚Nachkommenschaft den Ausgang nehmen.‘ Chlodwig, so stellt es Avitus dar, ist von nun an der ‚Spitzenahn‘, der neue *primus rex* der Merowinger.<sup>580</sup> Er möge dazu, wie der Bischof im Weiteren nahelegt, ‚auch entfernteren Völkern [...] aus dem guten Schatz Eures Herzens den Samen des Glaubens darreichen‘ (*ulterioribus quoque gentibus [...] de bono thesauro vestri cordis fidei semina porrigatis*). In die politische Praxis übertragen bedeutete das die Erwartung, der fränkische König möge die Kirche bei der Verbreitung des Glaubens im Innern des Reiches sowie an den noch heidnischen Randgebieten fördern und schützen. Das für Chlodwig geschaffene christliche Herrscherbild hatte zum Ziel, über das pagane Vorleben des Merowingergeschlechts den Schatten der Vergangenheit und den Schleier des Vergessens zu senken. Gregor von Tours vertrat diese Haltung in gleicher Weise.<sup>581</sup> Der Meroweich, den Fredegar als *heros eponymos* der Merowinger anführt, findet im Geschichtswerk Gregors keine Erwähnung.

Die von Avitus von Vienne in Aussicht gestellte veränderte Wahrnehmung der christlichen »Nachkommenschaft«, nun aber mit Chlodwig als neuem Spitzenahn, ist so nicht eingetreten. Auch späterhin blieben vorchristliche Traditionselemente in der *memoria* präsent, wie es beispielsweise mit Meroweich, Chlodio und dem mythischen Stierwesen der Fall war. In der nunmehr ausschließlich christlichen Überlieferung tritt der Stier verständlicherweise nicht mehr in Erscheinung, aber die oben angeführten Goldschmiedearbeiten mit Stierdarstellungen sind zweifellos Beweis für eine nach wie vor lebendige Vorstellungswelt, die sowohl die Auftraggeber als auch die Betrachter der Objekte mit ihnen verbanden. Das Verständnis des Merowingermythos mit seinen tradierten Ausdrucksformen muss im Volk verwurzelt gewesen sein, was sich schon darin zeigt, wie lange noch an diesen Formen festgehalten wurde. In der merowingischen Spätzeit, zwischen dem Sieg

---

<sup>580</sup> HEN 2004, 163–177, 166f.

<sup>581</sup> *Greg. Tur. HF* II, 9; WOOD 1985, 249–272; BREUKELAAR 1987, 321–337; HEINZELMANN 1996, 381–388; KAISER 2004, 109f.

Pippins des Mittleren 687 bei Tertry und dem Dynastiewechsel von 751 übten die arnulfingisch-pippinidischen Hausmeier die Macht im Reiche aus, hielten aber dennoch an den Merowingerkönigen als formalen Repräsentanten des *Regnum Francorum* fest. In dieser Zeit setzten die Hausmeier acht »Schattenkönige« ein. In den königslosen Jahren von 737 bis zu seinem Tode 741 vereinte der *maior domus* Karl Martell das fränkische Gesamtreich in seiner Hand.<sup>582</sup> Er hielt die Einsetzung eines Merowingerkönigs nicht mehr für notwendig, machte aber auch keine Anstalten, selber den vakanten Thron zu übernehmen. Zwei Jahre nach Karl Martell's Tod ist 743 mit Childerich III. noch einmal ein Merowinger als König eingesetzt worden. Mit seiner Absetzung 751 endete die Dynastie und Pippin III. wurde mit dem neuen Ritus der Salbung der erste karolingische König.<sup>583</sup> Ehe man sich jedoch zu diesem Schritt entschloss, ist vorher noch zur Absicherung das *responsium* von Papst Zacharias (741–752) eingeholt worden. Es macht deutlich, wie selbst jetzt noch das merowingische Königtum als zu berücksichtigendes Faktum in politische Überlegungen einbezogen wurde. Nach dem zustimmenden Bescheid des Papstes schnitt man Childerich III. nun die langen Merowingerhaare ab und wies ihn in das Kloster Sithiu ein.<sup>584</sup> Als abschließendes Zeichen des Dynastiewechsels wurden Childerichs Sohn Theuderich, immerhin als präsuntivem Nachfolger, ebenfalls die langen Haare abgeschnitten und das Kloster Saint-Wandrille als Exil angewiesen.<sup>585</sup> Die Ablösung der völlig machtlosen Könige einer überlebten und in Agonie verfallenen Dynastie wäre bei der verfestigten Macht Karl Martells im Gesamtreich auch zu einem früheren Zeitpunkt denkbar gewesen. Grund des Zögerns waren ungeklärte Machtfragen innerhalb des arnulfingisch-pippinidischen Adelsgeschlechts.<sup>586</sup> In der Öffentlichkeit wurden die Disparitäten als Erbstreitigkeiten der Söhne Karl Martells wahrgenommen, nicht jedoch als die Ausgangsposition für den überlegenen Pippin, der nun das Königtum der Merowinger beseitigte und selber als erster Vertreter einer neuen Dynastie auftrat.<sup>587</sup>

---

<sup>582</sup> FOURACRE 2013, 155–174.

<sup>583</sup> Zur Königserhebung Pippins: AFFELDT 1980, 95–187; Die Anfänge der Königssalbung in den römischen Nachfolgestaaten des Westens: BÖHMER-MÜHLBACHER 1889, 32, 38; GANSHOF 1960, 95–141; JARNUT 1982, 45–47; BLOCH 1998, Anhang III, 485–495; SEMMLER 2003, 111–127; CLAUSS 2012, 391–417.

<sup>584</sup> KAISER 2004, 38–41; HARTMANN 2012, 54ff.

<sup>585</sup> LASKE 1978, 321–330.

<sup>586</sup> BECHER/JARNUT 2004.

<sup>587</sup> UBL 2014, 30–32; SCHIEFFER 2014.

Der fortschreitende Machtverfall der Merowinger war seit Dagobert I. († 639) offenkundig und mit einem Bedeutungsverlust einhergegangen, der die Königstitulatur schließlich zu einer leeren Hülle hatte werden lassen. Hingegen muss die Erinnerung an die Sakralität des alten Königsgeschlechts, oder zumindest deren verbliebene Spuren, im Frankenreich noch eine längere Zeit lebendig geblieben sein. Einen Hinweis liefert eher beiläufig Einhard, der Biograf Karls des Großen.

### III. 5. F. EINHARDS OCHSENKARREN

Eingangs seiner Karlsvita geht Einhard auf die letzten Merowingerkönige ein und hält fest, dass sie als »Schattenkönige« ohne jede Macht unter der Aufsicht der arnulfingisch-pippinidischen Hausmeier standen. In ihrer bescheidenen Landpfalz an der Oise empfangen sie auswärtige Gesandte, denen sie mitzuteilen hatten, was ihnen zuvor von der Hofverwaltung aufgetragen wurde, zudem waren sie gehalten Unterschriften in Urkunden zu leisten, die man ihnen vorlegte. Der letzte dieser ‚Könige ohne Macht‘ (*reges sine potestate*), nach Einhards Urteil der letzte in einer Reihe von ‚nutzlosen Königen‘ (*reges inutili*), war bekanntlich Childerich III., der 751 abdanken musste, um Platz zu machen für Pippin den Jüngeren (751–768), den ersten Karolinger auf dem fränkischen Thron. Einhard urteilte außerdem über die letzten Merowingerkönige, sie seien Angehörige eines Geschlechts gewesen, das ‚schon lange ohne Kraft war‘ (*iam dudum nullius vigoris erat*). Um dies in ein Bild zu fassen, führte er eher spöttisch abwertend noch einen denkwürdigen Brauch des Königs an: <sup>588</sup>

‘Wohin auch immer er gehen musste, fuhr er in einem Wagen, der von vorgespannten Ochsen gezogen wurde, die ein Ochsentreiber nach ländlicher Art antrieb. So pflegte er sich auch zur Pfalz zu begeben, so auch zur Volksversammlung, die jährlich zum Nutzen des Reiches abgehalten wurde, und so pflegte er auch wieder nach Hause zurückzukehren.’

Bei diesem ‚Ochsenwagen‘, mit dem er zu seiner Pfalz und auf das jährliche Märzfeld fuhr, wo sich die Edlen des Reichs mit ihrem Gefolge einfanden (‚jährliche Volksversammlung‘), liegt doch die Vermutung nah, der Merowinger hätte sich herablassender Kommentare ausgesetzt, wenn er nach Einhards maliziöser Schilderung, wie auf einen Wochenmarkt

---

<sup>588</sup> Einhard. *Vita Karoli Magni* I: ‚Quocumque eundum erat, carpento ibat, quod bubus iunctis et bubulco rustico more agente trahebantur. Sic ad palatium, sic ad publicum populi sui conventum, qui annuatim ob regni utilitatem celebrabatur, ire, sic domum redire solebat.‘ (Übers. S. Scholz); HAUCK 1955, 201 Anm. 86; ZÖLLNER 1970, 179; AFFELDT 1980, 95–187; NONN 1996, 641–643; TISCHLER 2001; KÖLZER 2004, 33–60; KAISER/SCHOLZ 2012, 181f.

‚*rustico more*‘ in einem Ochsenkarren vorgefahren wäre. Es sollte schon im Interesse der Hausmeier gelegen haben, dass der immerhin noch protokollarische Repräsentant des *Regnum Francorum* in der Öffentlichkeit mit einem angemessenen Transportmittel auftrat. Dieses Fahrzeug ist offenbar von den Anwesenden durchaus so wahrgenommen worden, würde doch sonst ein solch obskurer ‚Ochsenkarren‘ schon früher einmal abwertende Kommentare ausgelöst haben. Da dies aber offenkundig nicht so ist, kann es nur ein Indiz dafür sein, dass sich hier den Augenzeugen etwas als normal Empfundenes und Vertrautes darbot. Es ist das klar erkennbare Ziel Einhards, das *carpentum* des Merowingerkönigs zu einem von »Ochsen« gezogenen Bauernwagen abzuwerten, um so den *rex inutilus* dem Spott preiszugeben. Natürlich ist die zwischen dem Ende der Merowingerkönige und Einhards Bericht liegende Zeit zu berücksichtigen, in denen Erinnerungen verblassen konnten. So wie das *carpentum* aber hier vom Berichterstatter instrumentalisiert wird, besteht kein Zweifel, dass seinem Leserkreis das auffallende Gefährt der Könige noch präsent war. Der im Text *carpentum* genannte zweirädrige Wagen hat einen weiten Bedeutungsrahmen. Die Römer verwendeten ihn sowohl als einfachen Transportkarren für Lasten, wie auch in komfortablerer Ausführung als Reisewagen. So bezeichnet einerseits *stercoris carpentum* den bäuerlichen Mistkarren um Dünger auf die Felder zu fahren,<sup>589</sup> das *carpentum iudicale* hingegen ist ein vom Staat gestellter, entsprechend ausgestatteter Reisewagen für höhere Beamte.<sup>590</sup> Den repräsentativsten Wagen stellt das *carpentum argenteum* in Rom dar, die silberbeschlagene Staatskarosse des *praefectus urbi*, den höchsten Amtsträger der Stadt.<sup>591</sup> In der spätantiken *urbs aeterna* verzichtete der Stadtpräfekt Symmachus allerdings auf das ihm zustehende Luxusgefährt mit der publikumswirksamen Geste altrömischer *modestas*.<sup>592</sup> Ebenso diente in Rom das leicht zu dirigierende *carpentum* der urbanen Mobilität weiblicher Mitglieder des Kaiserhauses und war ihnen vorbehalten. Der Wagen ist als Statuszeichen auf dem Revers eines Sesterz Agrippinas der Älteren (Abb. 10) dargestellt und vermittelt so ein anschauliches Bild seines Aussehens. Tacitus hielt es für erwähnenswert, dass Agrippina die Jüngere mit einem *carpentum* auf das Capitol fuhr, ein Vorrecht das

<sup>589</sup> *Pall. agric.* 10, 1, 2.

<sup>590</sup> KRETSCHMER 2003, Abbn. 123–127.

<sup>591</sup> W. WEBER 1983, 308–311.

<sup>592</sup> *Symm. rel.* 4, 3: ‚*Non culpamus novum beneficium, sed bona nostra praeferimus. Submovete vehiculum, cuius cultus insignior est; illud maluimus, cuius usus antiquior.*‘

sonst, wie er betont, von alters her Priestern bei heiligen Handlungen vorbehalten blieb.<sup>593</sup> Es sei noch angemerkt, dass es sich bei *carpenta gallica* um die zweirädrigen Streitwagen der Britannier und Gallier handelt;<sup>594</sup> das Wort *carpentum* ist dem gallischen *carpat* (Wagen) entlehnt.<sup>595</sup> Gregor erwähnt einmal ein von Ochsen gezogenes *carpentum* als Kultwagen aus vorfränkischer Zeit. Mit diesem ist in *Augustodunum* ein Standbild der Göttin Berecynthia als Erntesegen durch die Felder und Weinberge gefahren worden.<sup>596</sup>

Für merowingische Könige sind bei ihren öffentlichen Auftritten ebenfalls Wagen mit einer angemessenen Ausstattung vorauszusetzen, von denen sie nicht erst in der Endphase der Dynastie Gebrauch machten, wie es bei Einhard den Eindruck macht. Die Zugtiere waren Stiere, tradiertes *signum* des Merowingermythos von alters her, wobei allerdings unklar bleibt, inwieweit Einhards Zeitgenossen den Stiermythos noch in seinem vollen Bedeutungsgehalt zu gewärtigen vermochten. Eugen Ewig, wie auch andere sehen hier ‚offenbar ein Ritual, das zum heidnischen Königsmythos gehörte, diesen aber ebenso überdauerte wie der Glaube an eine vom König ausgehende Heilkraft.‘<sup>597</sup> Die Stiere (»Ochsen«), mit denen die Merowinger in der Öffentlichkeit auftraten, sind Reminiszenzen eines gelebten Traditionsbestands, wie es in gleicher Weise die langen Haare der *reges criniti* waren.<sup>598</sup> Diese *signa* wollten die Merowinger zwar weiterhin bewahrt wissen, verbanden mit ihnen jedoch keine darüber hinausgehenden kultischen Anforderungen. Die Kirche sah sich deshalb in der Lage, über diese heidnischen Traditionselemente hinwegzusehen. Nur weil Einhard den »Ochsenkarren« in der Karlsvita thematisierte, tritt er hier einmalig als königliches Gefährt in einer Schriftquelle in Erscheinung.

Autoren dieser Epoche waren vorwiegend hochrangige Kleriker, wie Bischof Gregor von Tours, oder Angehörige klösterlicher Eliten, die mit ihrer Autorität den wahren Glauben

---

<sup>593</sup> Tac. ann. 12, 42: ‚Agrippina [...] carpento Capitolium ingredi, qui honos sacerdotibus et sacris antiquitus concessus veneratio...‘; Das Carpentum Agrippinas der Älteren wird im Stadtverkehr von zwei Maultieren gezogen; Vgl. auch ALFÖLDI 1970, 107.

<sup>594</sup> Flor. epit. 1, 18, 26.

<sup>595</sup> HOLDER 1896, Bd. I, Sp. 802–806.

<sup>596</sup> Greg. Tur. glor. conf. 76: ‚Hanc cum in carpento pro salvatione agrorum ac vinearum suarum misero gentilitatis more deferrent [...] animalia, quae plastrum quo hoc vehebatur trahebant [...] iubeatque boves.‘ Allgemein zu oxen- und pferdebespannten Wagen als Verkehrsmittel der Merowingerzeit WEIDEMANN 1982, 355f.

<sup>597</sup> HÖFLER 1973, 75–104; EWIG 2006, 78.

<sup>598</sup> Greg. Tur. HF II, 9: ‚...dehinc, transacto Rheno, Thoringiam transmeasse, ibique iuxta pagus vel civitates reges crinitos super se creavisse de prima et, ut ita dicam, nobiliore suorum familia.‘; WALLACE-HADRILL 1982; WEIDEMANN 1982, 364f.; DIESENBERGER 2003 (a), 173–212; DERS. 2003 (b), 317–319; BRATHER 2008, 242; WEBER 2014, 45–52.

zu stärken suchten und für seine Ausbreitung Sorge trugen. Dazu verfassten sie, beispielhaft ist hierfür Erzbischof Caesarius von Arles,<sup>599</sup> Predigt- und Lehrschriften zur Unterweisung der noch jungen Gemeinden (vgl. Kap. II.8.b). In diesen Schriften werden neben Glaubensfragen auch damit verbundene politische Zusammenhänge des Tagesgeschehens behandelt und sicher hätte sich einmal die Gelegenheit geboten, das auffällige Fahrzeug der Merowinger zu erwähnen. Es geschah jedoch an keiner Stelle, was seinen Beweggrund wohl darin hat, dass dem in Glaubensäußerungen versierten Personenkreis der ursprünglich heidnische Sinngehalt des Gefährts bewusst war und somit hinreichend Grund bestand, ihn mit Schweigen zu übergehen. Ein vergleichbares Verhalten zeigte der Historiograph Gregor von Tours, wenn er beispielsweise die Mobilität eines Merowingerkönigs indifferent mit den Worten umschrieb, dass dieser sich an einen Ort ‚begab‘ oder dort ‚einzog‘. Falls der König es nicht im Sattel eines Pferdes und im Glanz der Waffen tat, war die geeignete Alternative zweifellos der von Stieren gezogene Wagen, der seine dynastische Identität hervorhob. Hier ist dann vor allem an den *adventus* in einer Stadt oder auch auf dem Märzfeld zu denken. Gerade dort, wo das Auftreten der Stiere in der Öffentlichkeit als demonstratives Herrschaftszeichen der *stirps regia* erwünscht war, ist der Gebrauch des *carpentum* am wahrscheinlichsten.

Ein Nebenaspekt des mit Schweigen übergangenen Traditionssymbols könnte auch eine diplomatische Neutralisierung klerikaler Kreise gegenüber dem merowingischen Herrschergeschlecht gewesen sein, wie sie der fränkische Episkopat, aber auch der Bischof von Rom wiederholt erkennen ließen. Für die machtlosen »Schattenkönige« auf dem Märzfeld hingegen war das Traditionsmerkmal inzwischen inhaltsleer geworden; es hatte sich überlebt.

Aus dem Umstand seiner Nichterwähnung in den Schriftquellen könnte mit dem *argumentum ex silentio* immerhin der Schluss zu ziehen sein, dass es dieses Kultgefährt gar nicht gegeben hat, mithin das Schweigen darüber als Beweis seiner Nichtexistenz zu verstehen ist. Die Instrumentalisierung in Einhards Bericht liefert jedoch den Gegenbeweis, ein *argumentum ex praesentato*. Eine einleuchtende Erklärung für die Thematisierung des Stierwagens/Ochsenkarrens in dieser Form liegt wohl in der verflochtenen Zeitspanne von einhundert Jahren seit dem Ende der merowingischen Dynastie. Pagane Relikte, die zuvor

---

<sup>599</sup> Caes. Arl. serm.

noch mit den Merowingern in Verbindung zu bringen waren und vom fränkischen Klerus observiert wurden, waren im Karolingerreich obsolet geworden.<sup>600</sup> Einhard konnte sich in der Retrospektive unbefangen mit dem historischen Gefährten auseinandersetzen. Der »Ochsenkarren« des überlebten Königsgeschlechts war für ihn zu einer Parabel des Machtverfalls und Zeichen mangelnder Herrschaftslegitimation geworden.

### III. 5. G. DER GEHEILIGTE KÖNIG

Von einer sakralen Heilkraft, die von merowingischen Königen ausgegangen ist, liegt bis auf eine Ausnahme, kein direktes Zeugnis vor. Dieser Sonderfall ist König Guntram I. von Orléans (561–592), über den Gregor von Tours zu berichten weiß:<sup>601</sup>

„Auch erzählten die Gläubigen allgemein, dass ein Weib, dessen Sohn vom viertägigen Fieber geplagt wurde und auf seinem Bette schwer darniederlag, sich in dem Gedränge des Volks dem König von hinten genähert und heimlich einige Fransen von seinem Königsmantel abgerissen habe; die habe sie dann in Wasser gelegt, ihrem Sohne davon zu trinken gegeben; und sofort sei das Fieber erloschen und der Mann geheilt worden. Ich meinerseits setze hierin keinen Zweifel, da ich öfters gehört habe, wie böse Geister von Besessenen seinen Namen anriefen und vor dem Gericht seiner Wunderkraft ihre Freveltaten gestanden.“

Mit der unmittelbar dem Handlungsablauf folgenden, etwas unbestimmten Formulierung versichert Gregor, dass für ihn kein Zweifel an der Wunderheilung besteht. An dem Bericht der Frau, die sich im Gedränge von hinten dem wundertätigen König nähert, fällt jedoch auf, dass Guntram von dem Vorgang gar keine Kenntnis nimmt oder nehmen kann, da sich der anbahnende Wunderzauber der Mantelfransen buchstäblich ‚hinter seinem Rücken‘ abspielt. Es ist allerdings die verbreitete Überzeugung der Gläubigen in Betracht zu ziehen, dass die Berührung eines Gegenstands, der in Gegenwart oder Vergangenheit mit einem Heiligen in Verbindung stand, Schutz und Segen bewirkt. Der grundlegende Unterschied ist hier jedoch, dass der präsente Heilsbringer Guntram bisher als Wundertäter nicht in Erscheinung getreten war und am Geschehen unbeteiligt bleibt. Welches Defizit

---

<sup>600</sup> DIERKENS 1984, 9–26.

<sup>601</sup> Greg. Tur. HF IX 21: „Nam caelebre tunc a fidelibus ferebatur, quod mulier quaedam, cuius filius quartano tibi gravabatur et in strato anxius decubabat, accessit inter turbas populi usque ad tergum regis, abruptisque clam regalis indumenti fimbriis, in aqua posuit filioque bibendum dedit; statimque, restincta febre, sanatus est. Quod non habetur a me dubium, cum ego ipse saepius larvas inergia famulante nomen eius invocantes audierim ac criminum propriorum gesta, virtute ipsius discernente, fatere“ (Übers. R. Buchner).



dadurch entsteht, führt ein anderer Wunderbericht vor Augen, der im Ablauf des Geschehens dem von Bischof Gregor geschilderten weitgehend entspricht. Der Evangelist Markus berichtet von der Heilung einer Blutflüssigen durch Jesus (Mk 5, 27–34):

„Sie hatte von Jesus gehört. Nun drängte sie sich in der Menge von hinten an ihn heran und berührte sein Gewand. Denn sie sagte sich: Wenn ich auch nur sein Gewand berühre, werde ich geheilt. Sofort hörte die Blutung auf, und sie spürte deutlich, dass sie von ihrem Leiden geheilt war. Im selben Augenblick fühlte Jesus, dass eine Kraft von ihm ausströmte, und er wandte sich in dem Gedränge um und fragte: Wer hat mein Gewand berührt? Seine Jünger sagten zu ihm: Du siehst doch, wie sich die Leute um dich drängen und da fragst du: Wer hat mich berührt? Er blickte umher, um zu sehen, wer es getan hatte. Da kam die Frau, zitternd vor Furcht, weil sie wusste, was mit ihr geschehen war; sie fiel vor ihm nieder und sagte ihm die ganze Wahrheit. Er aber sagte zu ihr: Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden! Du sollst von deinem Leiden geheilt sein.“

Es ist leicht zu ersehen, an welchem Punkt der Guntram Bericht, trotz des nahezu identischen Ablaufs, von dem Evangelisten Markus abweicht. Entscheidend ist bei der Vermittlung eines Wunderberichts, wie der Berichterstatter an den Empfänger seiner Botschaft herantritt. Markus rückt den Augenblick der Heilung in den Mittelpunkt, in dem die heilungssuchende Hämorrhoida den Saum des *palliums* von Jesus berührt und dadurch Zugang zu der Kraft erhält, die sie auf der Stelle von ihrem Leiden befreit. Jesus nimmt den auslösenden Moment wahr und will wissen, wer die Verbindung zu ihm suchte. Die Frau, wenn auch noch voller Furcht, eröffnet sich ihm und das Wunder erschließt sich nach Jesus, der es mit dem hingebungsvollen Glauben der Heilungssuchenden erklärt. In einer Wandmalerei der Katakomben der Heiligen Petrus und Marcellinus in Rom (Abb. 11) ist dieser Moment eindrucksvoll festgehalten.<sup>602</sup>

Die andere Frau hingegen, die sich bei Guntram heimlich in den Besitz einiger Fransen seines Mantels bringt, vertraut allein auf deren Zauberkraft. Eine Verbindung mit dem Heilsbringer kommt gar nicht zustande, so dass er das sich ahnbahnende Wunder auch nicht zur Kenntnis nehmen kann. Der Vorgang stellt ein unscharf formuliertes Phänomen von Zauberei und Heilungsritus dar, wie es vor allem aus dem Schamanismus bekannt ist.<sup>603</sup>

In der Schilderung Gregors wird deutlich, was den Bischof bewog sich dieses Berichts anzunehmen, der in der Öffentlichkeit bereits einiges Aufsehen erregt hatte („Auch erzählten die Gläubigen allgemein...“). Es lässt sein Bemühen erkennen, dem Wunderzauber einen

---

<sup>602</sup> Lunette im Arkosol der Kammer 54. WILPERT 1891, 25 u. Taf. II, 2; DECKERS/SELIGER/MIETKE 1987, 312 Nr. 65, Farbtafel 43; Vgl. ferner hierzu KNIPP 1998, 90–94, 114.

<sup>603</sup> BÄCHTOLD-SCHÄUBLI/HOFFMANN-KRAYER 1935/1936, Sp. 683–685; ELIADE 2002, Bd. 2.

christlichen Rahmen zu vermitteln, von dem er sich doch in auffallender Weise abhob. Guntram ist offensichtlich im Volk, Gregor spricht hier von »Gläubigen«, ein schamanistisches Königsheil zuerkannt worden, was dem Bischof durchaus bekannt war und deshalb von ihm christlich uminterpretiert wurde – als von Gott ausgehend.<sup>604</sup> Am Schluss der Schilderung insistiert er geradezu auf dem christlichen Bezug mit seiner Formulierung ‚Ich meinerseits setze hierin keinen Zweifel [...]‘. Eigentlich christlich ist dieser Bericht jedoch nicht, denn von Gott und dem Anlass seiner gewährten Gnade ist an keiner Stelle die Rede. Gregor zeigt generell eine, wenn auch nicht immer kritikfreie, so doch im Grundton überaus positive Einstellung gegenüber König Guntram, wie auch dieser eine besondere Aufgeschlossenheit im Umgang mit dem Bischof erkennen lässt. Gregor lobt den König, den er wiederholt einen *rex bonus* nennt, für die von Beginn seiner Herrschaft an seinen Untertanen erwiesenen Wohltaten, wie auch für großzügige Zuwendungen an die Kirche und Klostergründungen. Bei seinen politischen Entscheidungen bezieht er die Interessen der Kirche weitgehend mit ein, wie er auch Bereitschaft zeigt in Übereinstimmung mit ihr zu handeln. Nur wenige Zeilen vor dem Bericht über das Zauberwunder preist Gregor ihn mit den Worten, er sei vom Volk ‚schon damals nicht nur für einen König, sondern zugleich für einen Bischof des Herren gehalten worden‘ (*ut iam tunc non rex tantum, sed etiam sacerdos Domini putaretur*).<sup>605</sup> Die zahlreich von Guntram an Kirchen verliehenen Immunitätsprivilegien mögen diese Überzeugung bei Gregor von Tours noch bestärkt haben. Seine Haltung gibt die Absicht zu erkennen, dem im Volk wegen seiner Mildtätigkeit beliebten König und Förderer der Kirche eine pseudopriesterliche Stellung (sc. ‚Bischof des Herren‘) einzuräumen und eine Sphäre des Heils zuzusprechen.<sup>606</sup> Weiterhin ist unübersehbar, dass er mit dem zu einem Heiligen stilisierten christlichen Wohltäter Guntram einen Gegenentwurf zu dem überkommenen Königsbild schaffen will, wie es in der Mitte des 6. Jahrhunderts in weiten Teilen der Bevölkerung aufgrund der bis dahin nicht abgeschlossenen Christianisierung noch virulent ist. In einem solchen Stratum wird der »Mantelzauber« zu verorten sein. Er hatte seine Wurzeln in einem traditionsgebundenen mythischen Urgrund, aus dem die Merowinger der Überlieferung nach ihre Herkunft ableiteten und das nach verbreiteter Meinung ein Königsheil beinhaltete. Kolportagen dieses Heils

---

<sup>604</sup> NOLTE 2017, 172f.

<sup>605</sup> *Greg. Tur, H. F.* IX 21; GRAUS 1965.

<sup>606</sup> BERNOULLI 1900, 118–121; KRUSCH 1934, 785–800.

gelangten umso eher in Umlauf, wenn sich der Merowingerkönig, wie hier bei Guntram, vor seinen Untertanen als wohltätiger *rex bonus* bewies. Eine dieser im Volk kursierenden Wohltaten ist die oben zitierte Heilung durch die Mantelfransen. Der Geschichte fehlt zwar die Assoziation einer christlichen Aussage, doch ist es Gregor selber, der nach eigenem Bekunden am Wahrheitsgehalt ‚keine Zweifel hegt‘. Er stellt den Handlungsablauf des »Wunders« als immanent christliches Wirken des heiligmäßig sanktionierten Königs dar. Das ursprünglich mythische Motiv des heilbringenden Merowingers, wie es im Volk kursierte, wird unter Zuhilfenahme des glaubensaffinen Guntram in einen christlichen Rahmen transferiert. Es ermöglicht damit dem Bischof die Aufmerksamkeit erregende Wundergeschichte in sein Werk zu integrieren und für die weitere Glaubensverbreitung einzusetzen.<sup>607</sup>

Das dem König zuerkannte Pseudopriestertum erwies sich für die Kirche insofern von Vorteil, als geistliche und weltliche Macht in ihrem Wirken konform erschienen. Guntram war selber von der Sakralität des Königsamts überzeugt, denn es sei ihm ‚durch die Autorität Gottes‘ (*superni regis auctoritas*) ‚die Befähigung zur Herrschaft‘ (*facultas regnandi*) verliehen worden.<sup>608</sup> In der Konsequenz erhielt der Episkopat durch den engen Schulterschluss mit der weltlichen Macht in gesellschaftlich-sozialen und religiösen Gestaltungsfragen Einfluss durch Mitsprache. In der von Guntram im Jahr 585 einberufenen Synode von Mâcon sind viele dieser Fragen von den Synodalen behandelt und vor allem in ihrem Sinne geregelt worden. In Canon 9 und 10 wurde bestimmt, dass Bischöfe der weltlichen Gerichtsbarkeit entzogen sein sollten, Klagen konnten nur vor dem Metropolit erhoben werden.<sup>609</sup> Eine Neuregelung mit nachhaltiger Wirkung auf die wirtschaftliche Konstitution der Kirche stellte die in Canon 5 festgelegte Verpflichtung zur Abgabe des Zehnten dar, der bisher nur freiwillig entrichtet worden war, nun aber bei Verweigerung die Exkommunizierung zur Folge hatte.<sup>610</sup> Dieser, wenn man es so sehen will, Vorläufer der Kirchensteuer sollte die materielle Basis für die Kleriker schaffen, die mit ihrer Arbeit dem

---

<sup>607</sup> MITCHELL 1983.

<sup>608</sup> PONTAL 1986, 161f.; ERKENS 2006, 105; SCHOLZ 2015, 160.

<sup>609</sup> ESDERS 1997, 306–309.

<sup>610</sup> Synode von Mâcon (585) (CCSL 148A, 238–247); MGH *Capit. I* Nr. 5, S. 10–12; PONTAL 1986, 164–166; SCHOLZ 2015, 155; Reichsgesetz erst unter Karl dem Großen im Kapitular von Herstal, März 779. *Capit. I*, Nr. 20, c. 7, S. 48; EPPERLEIN 2003, 70f.

Wohl und mit ihren Gebeten dem Seelenheil der Gläubigen dienten. Im Edikt vom 10. November 585 bestätigte der König die Canones und übernahm einige, wie das Gebot der Sonntagsruhe, in die weltliche Gesetzgebung.<sup>611</sup>

Auch nach dem Tod des Königs wurde sein Andenken bewahrt und bis weit ins Mittelalter fand König Guntram in der Kirche Verehrung. Mit ihm verband sich zwar keine Kanonisierung, doch ist er in den Martyrologien des Erzbischofs Ado von Vienne (799 sed. 860 – 875) und des St. Gallener Mönchs und Dichters Notker Balbulus (um 840–912) als Heiliger aufgeführt.<sup>612</sup> Der bei beiden weitgehend übereinstimmende Wortlaut im Text fußt auf dem Bericht des Paulus Diaconus (725/730 – 799) in seiner *historia Langobardorum*,<sup>613</sup> die er zweihundert Jahre nach Gregor von Tours niederschrieb. Paulus schildert hier in einer Art Exkurs ‚ein merkwürdiges Ereignis‘ (*unum factum satis admirabile*), das sich um Guntram rankte und macht darauf aufmerksam, dass es in Gregors ‚Geschichte der Franken‘ nicht enthalten sei. Er will es deshalb dem Leser ‚in aller Kürze‘ (*breviter*) zur Kenntnis bringen. Das von Paulus geschilderte *factum* hat in seiner ursprünglichen Fassung der italienische Hagiograph Petrus de Natalibus, Bischof von Equilio (um 1330–1406), in den sechshundert Jahre später von ihm erstellten *Catalogus Sanctorum* aufgenommen (Abb. 12).<sup>614</sup> Es ist der elementare Bestandteil der Vita des geheiligten Guntram. Dass der Bericht des Paulus Diaconus dem Bischof Petrus de Natalibus auch nach sechshundert Jahren mit nur geringfügigen Abweichungen vorlag, lässt die hier vorliegende Fassung des *Catalogus Sanctorum* erkennen: <sup>615</sup>

---

<sup>611</sup> RONDORF 1962.

<sup>612</sup> Ado Viennensis Archiepiscopus–Martyrologium cum addimentis, PL 123, 201– 420, 242: ‚*Et apud urbem Cabillonensium, deposito Gunthramni regis Francorum, viri religiosi, qui ita se spiritualibus actionibus mancipavit, ut relictis saeculi pompis, thesauros suos ecclesiis et pauperibus erogaret.*‘ Notkerus Balbulus, Martyrologium, PL 131, 1029–1164, 1059: ‚*Apud Cabillonensium civitatem, Cunderammi regis Francorum, viri religiosi, qui ita se spiritualibus actionibus mancipavit, ut, relictis saeculi pompis, thesauros suos ecclesiis et pauperibus erogaret.*‘

<sup>613</sup> Paul. Diac. hist. lang. III 34, S. 112f.

<sup>614</sup> Der erste Druck erfolgte 1493 in Vicenza: ‚*Petrus de Natalibus, Catalogus sanctorum et gestorum eorum ex diversis voluminibus collectus, ed. Antonius Verlus.*‘ Es folgten acht weitere Drucke, der letzte 1616 in Venedig. Der hier vorliegende erschien 1514 in Lyon.

<sup>615</sup> Ich danke Professor Peter Orth, Köln, für die Lesung der Abbriviaturen und Kontraktionen des lateinischen Textes in gotischen Minuskeln: ‚*Gunteran(us) rex/francoru(m)t(em)p(or)e Mauriti(i) imp(er)ato/ris miraculis (et) sanctitate reful/sit. Qui ita se sp(irit)ualibus actio/nibus ma(n)cipavit : vt relictis se/culi pompis thesauros suos ec/lesiis (et) pauperibus erogaret. /De hoc paul(us) in hystoria longo/ bardo(rum) refert:(quod) d(um) venatum iuis/set in silua(m): hac illac cunctis di/scurrētib(us) ip(s)e in genibus fidelissimi socii graui/ter soporat(us) obdormiuit. De cui(us) ap(er)to orparu(um)/ reptile egressu(m) du(m) tenue(m) riuul/(um) ibide(m) posit(um) tra(n)si/re satageret : ille i(n) cui(us)gremio rex quiescebat spa/tam euaginata(m) sup(er) riuul(um) posuit p(er) qua(m) a(n)i(m)al tra(n)siens mo(n)tis forame(n) intrauit. Atq(ue) post morulam/egressus in os regis dormie(n)tis socio stupe(n)te*‘

„Gunteran, König der Franken zu der Zeit von Kaiser Mauritius, erstrahlte durch Wunder und Heiligkeit. Er gab sich so dem geistlichen Leben hin, dass er die Fesseln der Welt hinter sich ließ und seine Reichtümer für die Kirchen und die Armen verausgabte. Paulus [Diaconus] berichtet in der Geschichte der Langobarden, dass er einst zur Jagd in den Wald ging, seine Jagdgefährten sich dort aber alle zerstreuten, bis auf einen besonders treuen, der bei ihm geblieben war. Er selber wurde nun von Müdigkeit übermannt, legte sein Haupt auf die Knie des treuen Begleiters und verfiel in einen tiefen Schlaf. Da kam aus seinem geöffneten Mund ein kleines Kriechtier hervor und machte Anstalten ein hier vorbeifließendes Bächlein zu überqueren. Der Begleiter zog sein Schwert aus der Scheide und legte es an der Stelle wo der König ruhte über das Bächlein. Das kleine Tier lief hinüber und verschwand in einer Bergspalte. Und so wie es aus dem Munde des schlafenden Königs herausgekommen war, sah der staunende Begleiter, wie es nach kurzem dort wieder hineinlief. Der aus dem Schlaf erwachte König sagte, er hätte sich im Traum eine eiserne Brücke überqueren und eine Grotte des Berges betreten sehen, wo er eine große Menge Goldes entdeckte. Den Gefährten, der nun selber in Schlaf versank, ließ er zurück und legte die Stelle frei, wo das Tierchen hineingekrochen war. Er fand einen unermesslichen Schatz, den man früher dort versteckt hatte. Vom Golde ließ der König ein großes, mit Edelsteinen verziertes Ciborium [Baldachin auf vier Säulen] fertigen, um es über dem Grab des Herrn [in Jerusalem] anbringen zu lassen. Da es aber dorthin nicht gebracht werden konnte, ließ er es über dem Leib des hl. Märtyrers Marcellus in der Stadt Cabillonum [Chalon-sur-Saône] anbringen, der hier das Martyrium erlitt und bestattet worden war. Sein Festtag ist der Tag vor den Nonen des Monats September [4. September]. Dort ist es bis heute geblieben.<sup>616</sup> Die übrigen Schätze verteilte der hl. König an die Armen. In der Stadt Cabillonum, wo sich damals der Königssitz befand, starb er im Herrn an den V. Kalenden des Monats April [28. März]. Der Ort an dem er bestattet ist, zeichnet sich durch Wunder aus.“

Paulus Diaconus' Anmerkung, dieses *factum* komme in Gregors *Historia* nicht vor, könnte den Eindruck erwecken, es sei zu dieser Zeit noch unbekannt gewesen. Dass hier aber im fast wortgleichen Duktus Gregors die *virtus* und Großzügigkeit Guntrams wiedergegeben werden, lässt doch eher darauf schließen, dass Paulus die Schatzgeschichte in zeitlicher Nähe zum ebenfalls öffentlich wahrgenommenen »Mantelwunder« Guntrams in Umlauf sah (,ferebatur' – ,es wurde erzählt'). In dem »Wundermärchen« lässt sich jedoch kein, auch nur im entferntesten christlicher Zusammenhang erkennen, der Bischof Gregor oder einem anderen Interpreten die Möglichkeit geboten hätte, eine christliche Glaubensdeutung wie bei dem »Mantelwunder« einzubringen. Die Geschichte entbehrt der Signifikanz einer

---

*rur/sus introivit. Expergefactus rex dixit sevidisse i(n) /somnis (quod) fluui(um) p(er) ponte(m) ferreu(m) p(er)tra(n)si-bat: (et) spe/lunca(m) mo(n)tis inggedie(n)s [ingrediens] auri po(n)dus maximu(m) inue/nerat. Rettulit socius q(uae) ipso dormiente co(n)tinge/rant:(et) effosso loco que(m) serpe(n)s intrauerat : reperti/sunt infiniti thesauri ibide(m) du-dum absco(n)diti. de/quo auro rex fecit ciboriu(m) maximum super sepul/ chru(m) d(omi)ni defere(n)du(m) ge(m)mis ornatu(m). Q(uo)d cu(m) illuc de/ferri no(n) posset positu(m) est supra corp(us) s(an)cti marcelli/ martyris in ciuitate cabilonen(si). passi et sepulti: cu/ius festu(m) agit(ur) pridie non(as). septembris. Q(uo)d vs(que) ho/die ibi manet. Reliquu(m) vero ipsius thesauri san/ctus rex pauperib(us) dispensauit:(et) in ciuitate cabilonen(si). que tunc/regni sedes erat in d(omi)no quieuit/v kalen(das) aprilis: vbi (est) tumultus/ miraculis claret' (Übers. A. Weber).*

<sup>616</sup> Paulus Diaconus traf das Ciborium bei seinem Besuch des Grabes in den achtziger Jahren des 9. Jahrhunderts noch an. Ende des 10. Jahrhunderts findet es keine Erwähnung mehr.

Legende, deren szenische Semantik eine sinnstiftende religiöse Aussage erschließt, abgesehen vielleicht von der Großherzigkeit und Mildtätigkeit des Königs gegenüber der Kirche und den Armen. Falls die Schatzgeschichte schon zu der Zeit Bischof Gregors kursierte, hat er sie konsequenterweise ignoriert. Durch die über Jahrhunderte wiederholt erschienenen Drucke des *Catalogus Sanctorum* blieb die Überlieferung der Sage jedoch erhalten. Die Gebrüder Grimm fanden sie so reizvoll, dass sie unter dem Titel ‚Der schlafende König‘ in ihr 1818 erschienenes Werk ‚Deutsche Sagen‘ aufgenommen wurde.<sup>617</sup>

Hinter dem überaus positiven Bild Guntrams tritt die schonungslose, selbst vor Grausamkeit nicht zurückschreckende Seite seines Wesens in den Hintergrund; eine Grausamkeit wie sie häufig bei Merowingern zu beobachten ist. So ließ er, um nur ein Beispiel zu nennen, 590 seinen Oberkämmerer Chundo, den er bezichtigte in den königseigenen Wäldern der Vogesen Auerochsen gewildert zu haben, an einen Pfahl binden und steinigen.<sup>618</sup> Gregor bemerkte dazu, wohl in der Absicht das Tatgeschehen etwas abzumildern, der König habe später seine unverhältnismäßig harte Strafe bereut.<sup>619</sup>

Bei seinen drei ehelichen Verbindungen spielten politisch-dynastische Überlegungen offenbar keine Rolle. Es erweckt eher den Eindruck, dass bei ihm der rein persönliche, libidinöse Impuls im Vordergrund stand: Bei der ersten Verbindung mit Veneranda (um 548) handelte es sich lediglich um ein Konkubinat. Seine Ehe mit Marcatrud (vor 561) scheiterte, als diese Guntrams Sohn Gundobad aus der Verbindung mit Veneranda vergiften ließ, um ihrem eigenen Sohn die Herrschaft zu sichern. Daraufhin nahm der König 566 Austrigilde (548–580), auch Bobilla genannt zur Frau, eine Bedienstete (*ancilla*) aus dem Gesinde der verstoßenen Marcatrud. Der Bischof von Vapincum, Sagittarius (sed. 560–578; Gap, Dep. Hautes-Alpes) nahm dies zum Anlass, öffentlich seine Missbilligung der Eheschließung mit einer Frau von solch niederem Stand kundzutun. Gregor geht auf den Vorwurf ein und gibt ihn folgendermaßen wieder:<sup>620</sup>

---

<sup>617</sup> GRIMM 2015, 344 Nr. 433; hierzu auch KRAMER 1992, 588–607.

<sup>618</sup> LE JAN 2006, 73–92, hier 82: ‚Der Wald, die Wildnis schlechthin, besitzt eine sakrale Dimension, die jeder Geste in seinem Inneren, insbesondere des jagenden Königs, eine weitreichende Bedeutung verleiht. [...] Die Einrichtung der *forestes* im 7. Jahrhundert als wildbelassene Räume, die der königlichen Jagd vorbehalten und von der allgemeinen Nutzung ausgenommen waren, ist also sehr aussagekräftig.‘

<sup>619</sup> Greg. Tur. HF X 10; LINDNER 1940, 388; GEARY 2004, 126.

<sup>620</sup> Greg. Tur. HF V 20: ‚... filii eius regnum capere non possint, eo quod mater eorum ex familia Magnacharii quondam adscita regis torum adisset, ignorans, quod, praetermissis nunc generibus feminarum, regis vocitantur liberi, qui de regibus fuerant procreati‘ (Übers. R. Buchner); KASTEN 2002; UBL 2008.

'Seine Söhne könnten nicht zur Herrschaft gelangen, weil ihre Mutter der Dienerschaft weiland Magnachars angehört habe [*dux* Magnachar, Vater der Marcatrud], als sie in das königliche Bett stieg.'

Dem konnte er jedoch entgegenhalten:

'Er [Sagittarius] wusste nicht, dass man jetzt, ohne auf das Geschlecht der Frauen zu achten, alle die Königskinder nennt, die von Königen gezeugt sind.'

Damit wollte der Bischof dem kruden Vorwurf gegen den von ihm geschätzten König entgegentreten, dessen menschlichen Schwächen man kirchlicherseits ohnehin mit Nachsicht begegnete. Familienstand und Erbregehung, auf die Gregor hier verweist, hatten bei den Merowingern im Grunde von Beginn an Geltung. Sagittarius ist übrigens 579 als Bischof von Vapincum wegen der immer lauter werdenden Kritik an seinem Lebenswandel des Amtes enthoben worden; zum Nachfolger wurde Arigius (o. Aredius, 579–604) gewählt.<sup>621</sup>

### III. 5. H. DIE WUNDERTÄTIGEN KÖNIGE

Marc Bloch hat in seiner bekannten Arbeit über ‚wundertätige Könige‘ den in der Kapetingerzeit Frankreichs und in England aufkommenden Glauben untersucht, die Könige seien als Thaumaturgen befähigt, eine im Volk weit verbreitete Krankheit nur durch Berührung mit der Hand zu heilen.<sup>622</sup> Es handelte sich um eine, durch mangelnde Hygiene ausgelöste Infektion der Lymphdrüsen, die einen Ausschlag im Halsbereich verursachte, bekannt unter der Bezeichnung »Skrofeln« (*scrofullae*). Der königliche Anspruch, über die wundertätige Heilkraft zu verfügen, tritt recht unvermittelt auf und soll mit dem Kapetinger Philipp I. (1060–1108) seinen Anfang genommen haben.

Hier interessiert, ob es Vorentwicklungen gegeben hat und Bloch geht zu Beginn seiner Untersuchung dieser Frage nach. Er bezieht sich auf die umfassende Zusammenstellung der Heilungswunder in der griechischen und römischen Antike von Otto Weinreich.<sup>623</sup> Ein Bericht über die herrscherliche Fähigkeit zu heilen liegt für Vespasian vor, der zu Beginn seiner Regierung im Januar 70 n. Chr. in Alexandria einen Lahmen durch Berühren von seinem Gebrechen erlöste. Der Lahme hatte sich dem Kaiser mit der Bitte genähert, er möge den kaiserlichen Fuß auf das lahme Bein setzen, denn ein Traumgesicht des Gottes

---

<sup>621</sup> HÄUPTLI 2007, Sp. 49–50.

<sup>622</sup> BLOCH 1998.

<sup>623</sup> WEINREICH 2015.

Serapis habe ihm davon die Heilung verheißen.<sup>624</sup> Vespasian soll Skepsis geäußert haben, dass ihm eine solche Fähigkeit gegeben sei und entsprach erst nach Zureden seiner Begleitung, vorwiegend Priester des Gottes Serapis, der Bitte des Lahmen; der erwartungsgemäße Erfolg blieb dann auch nicht aus. Etwas Ähnliches wird in der *Historia Augusta* von Hadrian überliefert. Hier näherte sich eine erblindete Frau dem Kaiser und verlautbart, im Traum die Botschaft erhalten zu haben, sie könne von ihrer Blindheit geheilt werden, wenn sie dem Kaiser die Knie küsse.<sup>625</sup> Hadrian reagierte, wie zuvor Vespasian, mit Zurückhaltung auf das Ansinnen der Bittstellerin. Aber auch er ließ sich von seiner Entourage umstimmen und das *Procedere* der Heilung konnte in der gewünschten Form stattfinden.<sup>626</sup> Die Frau erhielt ihre Sehkraft zurück, als sie nach dem Kniekuss ihre Augen mit dem Quellwasser eines bestimmten Tempels wusch (*oculos recepit, cum aqua, quae in fano erat [...] oculos abluisset*).

Bloch hält fest, dass es unter den späteren römischen Kaisern, wie auch in der Merowinger- und Karolingerzeit keine weiteren Herrscher mehr gab, denen thaumaturgische Fähigkeiten zuerkannt, oder die diese beansprucht hätten. Eine Ausnahme sieht er allerdings in dem Merowingerkönig Guntram von Orléans und führt dazu den oben zitierten Bericht Bischof Gregors von dessen Mantelzauber in der *Historia Francorum* (IX, 21) an.<sup>627</sup> Es stellt sich im Weiteren allerdings die Frage, warum aus den Jahrhunderten nach dem Merowinger Guntram bis zu dem Kapetinger Philipp I. keine Berichte royaler Wunderheilungen mehr vorliegen, um sie dann unvermittelt mit den ‚wundertätigen Königen‘ (*rois thaumaturges*) des Mittelalters wieder einsetzen zu lassen?

Eine Antwort auf diese Frage zu finden dürfte schwierig sein, wie schon Marc Bloch feststellen musste. Ein Grundmuster zeichnet sich in der Reziprozität irdischer und göttlicher Macht ab.<sup>628</sup> Schon bei dem Heilungswunder Vespasians fällt die aktive Mitwirkung der Serapispriester auf, die erst durch ihren Zuspruch den Kaiser zu der Heilung bewegen. Bei Hadrian ist es das Wasser der heiligen Quelle im Tempel, das die Wunderheilung erfolg-

---

<sup>624</sup> *Tac. hist.* IV 81, 1-3; *Suet. Vesp.* 7; CLAUSS 2001, 113; WEINREICH 2015, 68.

<sup>625</sup> *SHA Hadr.* 25, 1-2; CLAUSS 2001, 347; WEINREICH 2015, 73.

<sup>626</sup> ERKENS 1998, 11f.; DIESENBERGER/REIMITZ 2005, 216 Anm. 12.

<sup>627</sup> BLOCH 1998, 71f.

<sup>628</sup> KRUG 1993.



reich abschließt; erst nachdem die vom Kaiser geheilte Blinde ihre Augen damit ausgewaschen hat wird sie wieder sehend. Die Heilungswunder erhöhten nicht nur das Ansehen der Kaiser; durch die Priester des Gottes Serapis bei Vespasian und die divinen Kräfte des Tempels mit dem geweihten Wasser der Quelle bei Hadrian sind auch überirdische Kräfte bei dem Heilungsgeschehen involviert. Wenn göttliche und irdische Macht eine Symbiose eingingen, erfüllten sich für Letztere die Voraussetzungen zur Entfaltung sakraler Kräfte (vgl. Kap. II. 3). Dem beliebten König Guntram ist im Volk die in merowingischer Tradition beruhende Sakralität zuerkannt worden, die hier kursierenden »Volksmärchen« vom ‚Mantelzauber‘ und dem ‚Schatz im Walde‘ sprechen eine unmissverständliche Sprache. Es ist aber unübersehbar, wie sich die Kirche des Phänomens annimmt und es für ihre Ziele umdeutet. Vermutlich waren noch zahlreiche weitere dieser Geschichten im Umlauf, von den beiden vorgenannten erhielten wir nur Kenntnis, weil sich Kirchenvertreter wie Gregor von Tours und Paulus Diaconus ihrer annahmen, so dass der König im 9. Jahrhundert schließlich Aufnahme in Martyrologien fand.

Das gute Verhältnis zu den Bischöfen, insbesondere Gregor von Tours, führte zu einer so engen Übereinstimmung von weltlichem und geistlichem Streben, wie es bis dahin im Reich der Franken noch nicht in Erscheinung getreten war. Im Ansatz ist das auf der ersten Reichssynode 511 in Orléans erkennbar, wo die versammelten Bischöfe König Chlodwig eine priesterliche Gesinnung (*mens sacerdotalis*) zuerkannten, offensichtlich mit der Absicht, die politische Übereinstimmung von König und Episkopat festzuhalten.<sup>629</sup> Ähnliches äußerte Venantius Fortunatus über König Childebert I. (511–558), er werde ‚mit Recht König und Priester [genannt], er hat als Laie das Werk der Religion vollendet.‘<sup>630</sup> Der angestrebte Konsens des Episkopats mit dem *regnum* war auf den Gewinn und Erhalt des Einflusses in der Politik gerichtet, er sollte die eigenen Ziele befördern und absichern. Den nachhaltigsten Erfolg erzielten die Bischöfe bei König Guntram.

### III. 5. I. ERGEBNIS

Das südliche Gallien, die *Gallia transalpina*, war seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert v. Chr. senatorische Provinz und wurde 27 v. Chr. in *Narbonensis* umbenannt. Die

<sup>629</sup> Conc. I, 2: ‚Quia tanta ad religionis catholicae cultum gloriosae fidei cura vos exitat, ut sacerdotalis mentis affectum sacerdotes de rebus necessariis tracturos in unum collegi iusseritis...‘

<sup>630</sup> Ven. Fort. op. poet. II, 10: ‚... merito rex atque sacerdos complevit laicus religionis opus.‘

kulturelle Assimilation der einheimischen Bevölkerung erfolgte schon recht bald und zeigte sich bei der angestammten Führungsschicht in einer aufgeschlossenen Haltung gegenüber Rom. Das führte schließlich dazu, dass Kaiser Claudius der Nobilität den Zugang zum römischen Senat eröffnete. Die sich nun in Gallien etablierenden Senatoren waren mit der Übernahme öffentlicher Ämter eng in die Strukturen des Staates eingebunden und konnten damit ihre politische Führung noch ausweiten. Der Einfall germanischer Eroberer in der Völkerwanderung und der fortschreitende Machtverlust des Westreichs hatte jedoch zur Folge, dass diese Strukturen immer mehr an Gewicht verloren und schließlich gegenstandslos wurden. Für die senatorische Aristokratie galt es jetzt in der Öffentlichkeit neue Formen der Präsenz zu schaffen, wenn sie unter den veränderten Gegebenheiten ihren politischen Führungsanspruch aufrechterhalten wollten. Zur Lösung des Problems erwiesen sich herkömmliche Szenarien als ungeeignet, denn so wie sie im Moment praktikabel erscheinen mochten, konnten sie in diesen unruhigen Zeiten schon bald hinfällig werden. Auslösende Faktoren der Instabilität waren zunächst noch Machtverschiebungen in der Kaisernachfolge und Usurpationen, später dann Siege oder Niederlagen der konkurrierenden germanischen Potentaten.

Das öffentliche Leben geriet in eine existentielle Krise und verunsicherte die Menschen zutiefst. Dazu brachte das nachzuverfolgende Ende der römischen Weltgeltung – der Untergang des Römischen Reiches – alte Weissagungen ins Bewusstsein, hiermit sei auch das Ende aller Zeiten verbunden, das Weltenende in naher Zukunft zu erwarten. Diese Sicht der Dinge lehnten die Christen ab, denn Jesus hatte zum Weltenende, dem Ende aller Tage gesagt: ‚Jenen Tag und jene Stunde kennt niemand‘ (Mt 24.36) und es sei das Reich Gottes, in dem die Gläubigen ein ewiges Leben in Glück und Frieden finden werden. Vielen opferbereiten Märtyrern bedeutete daher ein mit Gewalt bereiteter Tod der freudig erwartete Übergang in eine jenseitige bessere Welt.

Christen bevorzugten ein Leben in der Gemeinschaft; so auch in den gallischen *civitates*. In der Frühzeit hatte es vor allem zum Ziel, die Abgrenzung gegen ein noch weithin paganes Umfeld und den Umgang mit Andersgläubigen sicherzustellen. In ihrer Gemeinschaft praktizierten Christen einen engen Zusammenhalt und ließen insbesondere Kranken, Armen und Schwachen ihre Fürsorge zukommen. Diese positive Lebensgestaltung konnte auch Außenstehende überzeugen und trug sicher zum Erfolg der Religion bei.

Es bedurfte wohl keiner besonderen Überlegungen, dass sich hier der senatorischen Oberschicht, die in aller Regel ebenfalls christlichen Glaubens war, ein angemessenes Betätigungsfeld eröffnete; den Erfolg beflügelte ein wechselseitiges Geben und Nehmen. Die begüterten Großgrundbesitzer brachten mit ihrer Klientel in den *civitates* wirtschaftliches Potenzial ein, so wie fachkundige Helfer in der urbanen Verwaltung. Weiträumige Kontakte zu einflussreichen Standesgenossen erwiesen sich hier als zusätzlicher Vorteil. Die christlichen Bürger der *civitates* gaben bei Bischofswahlen den Senatoren ihre Stimme, die einmal gewählt, nun die Leitungsfunktion in der Stadt und Diözese in weltlichen wie in geistlichen Dingen übernahmen. Eine Vielzahl von Bischöfen pflegte einen Lebensstil, der ihren aristokratischen Gewohnheiten entsprach und im Volk durchaus auf Widerspruch stieß, wenn ihr Auftreten als dünkelfhaft wahrgenommen wurde. Ein Beispiel hierfür wäre ihre Verhaltensweise bei der Wahl Martins zum Bischof von Tours.

Die praktizierte Nächstenliebe des Mönchsbischofs Martin, der gelebte Glauben und die Volksnähe waren der Grund für seine bis heute anhaltende Popularität. Schon bei Martin von Tours und später bei Caesarius von Arles zeichnete sich eine Entwicklung ab, die auf eine zunehmende Eigenständigkeit der Westkirche hinauslief.

Das homöische Glaubensbekenntnis geriet in Gallien ins Hintertreffen,<sup>631</sup> als der Merowinger Chlodwig sich katholisch taufen ließ; eine Entscheidung, in die fränkische Bischöfe durch ihre Nähe zum Königshof involviert waren. Das nicaenische Glaubensbekenntnis war Staatsreligion geworden, die fränkische Reichskirche sprach fortan mit einer Stimme. Häretiker und Heiden wurden durch die weitere Entwicklung immer mehr zurückgedrängt. Es sollte aber nicht den Blick davor verschließen, dass gerade in der inzwischen christlich gewordenen Merowingerdynastie pagane Traditionselemente durchaus noch vorhanden waren. Markanter Beleg ist der Stier, wesentlicher Bestandteil des merowingischen Ursprungsmythos, der in der christlich observierten Schriftüberlieferung jedoch nirgendwo Erwähnung findet. Stierkopfförmige Beschlagteile aus Königsgräbern sprechen jedoch eine deutliche Sprache, ebenso wie der mit Stieren bespannte Wagen, der bis zum Ende des merowingischen Königtums in Gebrauch blieb. Ein in alten Überlieferungen den Königen zugesprochenes Königsheil blieb in den im Volk umlaufenden Wundergeschichten lebendig. Von einer solchen Geschichte erhalten wir eher beiläufig Kenntnis durch

---

<sup>631</sup> RITTER 1976–2004, 692–719.

Gregor von Tours, der von Wundertaten des beliebten Königs Guntram berichtet, die im Volk kursierten. Bezeichnenderweise neutralisierte Gregor diese Geschichten, indem er sie aufgriff – nur so erhielten wir überhaupt Kenntnis von dem im Volk nach wie vor lebendigen Königsheil – und in christlicher Exegese umdeutete. Der Bischof stand in einem guten Einvernehmen mit dem Merowinger Guntram, dessen problemfreie Haltung gegenüber Kirche und Episkopat sich besonders positiv für letztere auswirkte. Die von den Bischöfen angestrebte Nähe zur weltlichen Macht bedeutete eine integrative Teilhabe an dieser Macht. Grundsätzlich ist festzustellen, dass Herrschaft und Religion einander bedingten. Sie bildeten eine Symbiose, in der die weltliche Macht der Religion und ihren Verkündern Schutz und Förderung angedeihen ließ, die im Gegenzug den Herrschenden einen sakralen Status zuerkannten.

## IV. Die Gürtelschnalle des Landelinus

### IV. 1. FUNDUMSTÄNDE UND FRAGESTELLUNG

Im Frühjahr 1971 wurde in Ladoix-Serrigny (Dép. Côte d'Or), einem Dorf zu Füßen von Weinbergen, wenige Kilometer nördlich von Beaune in Burgund gelegen, bei Bauarbeiten eine bronzene Gürtelschließe gefunden, auf deren rechteckigem Beschlag das Bildnis eines Reiters und eine vierzeilige Inschrift graviert sind (Abb. 13).<sup>632</sup> Die Fundstelle befindet sich inmitten eines seit dem 4. Jahrhundert belegten Gräberfelds von ca. 600 qm Ausdehnung, dessen wissenschaftliche Untersuchung bis heute aussteht. Auf dem Gelände fanden immer wieder einmal Erdbewegungen durch private Baumaßnahmen statt, bei denen Funde zu Tage traten; die Anzahl der dabei zerstörten Gräber wird auf über einhundert geschätzt. So wurde auch im vorliegenden Fall beim Aushub einer Klärgrube das NW-SO ausgerichtete Körpergrab angeschnitten. Nach Angaben der Finder fanden sich dabei in Hüfthöhe die Gürtelschnalle, der noch organische Reste, vermutlich Leder anhafteten, sowie an der Seite des Skeletts ein »Schwert« (Sax oder Spatha) und ein Messer. Diese Angaben und auch solche zu weiteren Teilen des Grabinventars lassen sich nicht mehr nachverfolgen, da die Funde entweder verloren gingen oder den Findern nach über

---

<sup>632</sup> DEYTS/ROLLEY 1971, 403-407.

dreißig Jahren die Fundsituation nicht mehr in allen Einzelheiten in Erinnerung geblieben ist; die Schnalle befindet sich heute in ihrem Besitz in Ladoix.<sup>633</sup>

Sie besteht aus einem rechteckigen Beschlag und einem ovalen Bügel mit Schilddorn. Max Martin, der die Schnallentypologie der Burgundia untersucht hat, wies die hier weit verbreitete Form seiner »Gruppe D« zu, die er in das mittlere Drittel des 7. Jahrhunderts datiert.<sup>634</sup> Joachim Werner, der sich ebenfalls mit den burgundischen Schnallen befasst hat, kam zu einer früheren Datierung in der Mitte bis zur zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts.<sup>635</sup> Dass das Grab nach Angaben der Finder einen Scramasax enthalten haben soll, wäre ein formaler Hinweis auf ein Männergrab. Wie bereits bemerkt, entziehen sich diese Angaben heute einer Überprüfung und müssen als ungesichert gelten.

Mit der vorliegenden Untersuchung werden die Ergebnisse der Überlegungen vorgestellt, die sich mit der Frage zur Stellung der Gürtelschließe von Ladoix-Serrigny mit anderen burgundischen Exemplaren ergeben. Ein Schwerpunkt der Untersuchung liegt in der Interpretation der Inschrift in einem frühmittelalterlichen Latein, die in den bisherigen Bearbeitungen zu millenaristischen und chiliastischen Erklärungen Anlass gab.<sup>636</sup> Ein Schwerpunkt der Untersuchung liegt in der Feststellung von Identität und Funktion des bewaffneten Reiters mit dem Orantengestus, der zweifellos im Zusammenhang mit einer größeren Gruppe ähnlicher Darstellungen zu sehen ist. Hier ergibt sich zwangsläufig die Aufgabe, vergleichbares Bildmaterial zur Einordnung des Reiters von Ladoix-Serrigny beizubringen.

---

<sup>633</sup> L. des Beschlags ohne Bügel 9,2–9,4 cm, B. 6,7–6,8 cm; Es handelt sich um einen Bronzeguss, Kupfer mit 10–15% Zinn, ohne Anteile von Blei oder Zink; GAILLARD DE SÉMAINVILLE 2002, 4–25; GAILLARD DE SÉMAINVILLE 2003, 319–323.

<sup>634</sup> MARTIN 1991 sah die Schnallen mit großen Rechteckbeschlagen ursprünglich als Bestandteil römischer Frauenkleidung. KAZANSKI/MASTYKOWA/PÉRIN 2008, 163ff. weisen jedoch darauf hin, dass diese Schnallenbeschlage in der 2. Hälfte des 5. und im 6. Jh. vorwiegend in ostgermanischen Siedlungsgebieten Spaniens, Norditaliens, Südgalliens, des mittleren Donauraums, im Westbalkan und der Krim verbreitet sind. In Süditalien, Nordafrika, Griechenland und Kleinasien, wie auch im Vorderen Orient und in Ägypten sind sie nicht vertreten.

<sup>635</sup> WERNER 1976, 238–241; WERNER 1977, 334; HARTMANN-FRICK 1978, 127 Abb. 15; ROTH 1979, 307 Nr. 293a; VALLET/QUERRÉ 1989, 75–81; KLEIN-PFEUFFER 1993, 176; LEUCH-BARTELS 1996, 119–142; AUFLEGER 1997, 169 Taf. 99.3; TREFFORT 2002, 31–53; QUAST 2002, 275 Abb. 7.1; FREY 2006, 72f. Abb. 52.2; VOLLKOMMER 2007, 439; POULAIN 2008, 224f.; RISTOW 2011, 175 Abb. 6, 176–178.

<sup>636</sup> Hier vor allem H. GAILLARD DE SÉMAINVILLE 2003 und zuletzt GIESLER 2007, 10–12.

Die Recherchen führen einerseits zu Resultaten, die bisherige Forschungsergebnisse bestätigen, andererseits aber auch ergänzen. Die Überlegung, sie in einer Untersuchung vorzustellen, resultiert aus der Relevanz, die der burgundischen Gürtelschnalle für die Interpretation frühmittelalterlicher Bildinhalte zukommt. Die Bedeutung und besondere Stellung der Schnalle wird schon in dem Interesse erkennbar, das ihr seit Bekanntwerden 1971 von der Forschung entgegengebracht wurde. Die Schnalle von Ladoix-Serrigny ist ein Paradigma der Kohärenz von Bildaussagen polytheistischer und frühchristlichen Glaubensinhalte in einer Sphäre der Transformation und beinhaltet daher für das Thema dieser Arbeit eine besondere Aussagefähigkeit.

#### IV. 2. DIE INSCRIPT

##### IV. 2. A. PALÄOGRAPHIE

Eine vierzeilige Inschrift, die ein Drittel der Gürtelplatte einnimmt, lautet:

1	+ LA N DELINVS F ICIT
2	NV MEN
3	QVI.ILLA.PVSS <u>EDIRAVIT</u> .VIV <u>A</u> [T]
4	VSQVI.AN·NVS MILL. <u>IND</u> [E]O oder D[OMIN]O

Die Paläographie ist zeittypisch, markant vor allem durch den nach unten weisenden Balken des L und den gebrochenen Querbalken des A. Letzteres leitet sich aus der griechischen Epigraphik ab und wird im 3./4. Jahrhundert von der lateinischen Schreibweise übernommen, wo dieses A über Jahrhunderte konstant bleibt.<sup>637</sup> Die Inschrift ist in einem bereits stark romanisierten Latein des 7. Jahrhunderts verfasst, ohne Unterscheidung verschiedener Genera und Flexionen, so wie mit Umkehrschreibungen <u> für <o> und <i> für <e>:

*fecit > ficit*  
*possiderabit > pussediravit*  
*usque > usqui*  
*annos > annus*  
*mille > mili*

---

<sup>637</sup> KOCH 2007, 45f.

Die Umkehrschreibungen sind dem Umstand zuzuschreiben, dass im späten Latein und in den galloromanischen Sprachen nicht mehr zwischen kurzem u/o bzw. i/e unterschieden wird, so dass die entsprechenden Grapheme frei werden für die Bezeichnung der zusammengefallenen Lautprodukte. Weitere Romanismen der Inschrift sind:<sup>638</sup>

- Wechsel von [b] zu [v] zwischen Vokalen: *-erabit* > *-eravit*
- Konsonantendegemination mit [l] für [ll] in *mili*
- Keine Kasusendung bei *illa*
- ebenso Verwechslung des Genus bei *illa*

Die seit dem 4. Jahrhundert verfallenden Vokalquantitäten und weitere Vulgarismen bilden die Grundlage des westeuropäischen Romanischen. Als chronologisch markant zwischen dem Lateinischen und dem entwickelten galloromanischen Sprachgebrauch kann vielleicht das Jahr 813 angesehen werden. In der Einsicht, dass Latein vom *vulgus*, dem einfachen Volk, nicht mehr verstanden wird, ordnete Karl der Große zur Glaubensunterweisung durch Geistliche den Gebrauch des *sermo rusticus* an – das Lateinische war zur Fremdsprache geworden.<sup>639</sup> Die heute allgemein übernommene Lesung der Inschrift geht auf Joachim Werner zurück, der die Übersetzung wiedergibt mit ‚Landelinus hat die Gottheit [*numen*] dargestellt. Wer dieses besitzen wird, möge bis zu tausend Jahre in Gott leben.‘<sup>640</sup>

#### IV. 2. B. KREUZZEICHEN UND NAME

Landelinus setzt seinem Namen als Invokation, der symbolischen Anrufung Gottes, das gleicharmige Hastenkreuz voran. Den Gebrauch empfiehlt Johannes Chrysostomos, Patriarch von Konstantinopel (398-404), mit der Aufforderung an die Christen, an den Anfang all ihrer Ausführungen das Zeichen des Herrn vor ihren Namen zu setzen. Er bezieht sich dabei auf die Weisung des Apostels Paulus im 3. Kolosserbrief: ‚Alles was ihr tut in Wort oder im Werk, das tut alles im Namen des Herren Jesu Christi, und dankt Gott, dem

---

<sup>638</sup> Frdl. Hinweis von W. HAUBRICHS, Saarbrücken; Vgl. auch MULLER/TAYLOR 1932; TOVAR 1980, 331–342; STOTZ 1996.

<sup>639</sup> PALMER 1990, 203.

<sup>640</sup> J. WERNER hat diese Lesung in mehreren Arbeiten vorgestellt: WERNER 1976, 1977, 1979. Er befand sich dabei in Übereinstimmung mit dem Altphilologen W. EHLERS (schriftlich 1974) und dem Romanisten H. STIMM 1977. Letzterer wertete das *pussediravit* in der Inschrift als frühesten Beleg des synthetischen romanischen Futurs *\*pussedirat*. Vgl. WERNER 1977, 333 Anm. 169, 170.

Vater, durch ihn.<sup>641</sup> Das Kreuz ist der zeichenhafte Segenswunsch nach göttlichem Schutz und Leitung, den Christen durch die Anrufung für sich und all ihr Tun erhalten möchten.<sup>642</sup>

Der Name Landelinus ist abweichend zur Auffassung von Joachim Werner nicht eigentlich germanisch, es handelt sich vielmehr um einen germano-romanischen Hybridnamen auf *-linus*.<sup>643</sup> Werner vermutet außerdem im Namensträger einen unfreien Handwerker (*servus*), der in eigener Verantwortung, mit Billigung seines Herrn, Arbeiten ausführt und mit seinem eigenen Namen signiert. Als Anrufung um göttlichen Schutz stelle deshalb auch er, der Unfreie, seinem Namen das Kreuz voran.<sup>644</sup> Es befremdet allerdings, dass er diesen so selbstbewusst und markant *coram publico* in Buchstaben wiedergibt, die größer sind als alle anderen der Inschrift; selbst das *NVMEN* in der Zeile darunter, nach Werner immerhin die Bezeichnung für die »Gottheit«, wird gar derart eingeeengt, dass es sich mit einer verkleinerten Ausführung bescheiden muss.<sup>645</sup> Die selbstbewusste Darstellung seiner selbst kann für Landelinus als Ausdruck sozialer Formensprache verstanden werden. Für Freie – *homines ingenui* – ist die Anbringung des Kreuzes vor dem Namen ein üblicher Brauch: Zeugen in Urkunden verfahren so, Bischöfe und *nobiles* bis hin zu *reges* stellen in Inschriften, wie auch auf Siegeln, ihrem Namen ein Invokationskreuz voran.<sup>646</sup>

---

<sup>641</sup> Col. 3,17: ‚*Omne, quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Jesu Christi, gratias agentes Deo et Patri per ipsu*‘; Joh. Chrys., *ep. ad Coloss. Homilia XII*, Nr. 3 (Migne, PG 62, S. 364); DIEDERICH 1996, 161f.

<sup>642</sup> DÜWEL 1994, 285.

<sup>643</sup> Frdl. Hinweis von W. HAUBRICH; Hingegen DÜWEL 1994, 280: ‚Landelinus lässt sich von Wurzel und Bildweise her durchaus als germanischer Name betrachten.‘; FELDER 1990, 290 Anm. 20; Auf merowingischen Münzen erscheint das Suffix *-ELIN* am häufigsten in der Variante *-OLEN*. Zum Namens-element *LAND-* vgl. FÖRSTEMANN 1966, Sp. 1002ff. unter *LANDA*; MORLET 1968, 157; PROU 1969, Nrn. 1007, 1010 für den Monetar *LANDELINO*, der in der *Belgica prima* in der 1. Hälfte des 7. Jahrhunderts an zwei nicht näher zu bestimmenden Orten tätig war.

<sup>644</sup> WERNER 1977, 335f.

<sup>645</sup> GAILLARD DE SÉMAINVILLE 2003, 319, kann ebenfalls keinen Unfreien in dem Bronzegießer erkennen und verweist in diesem Zusammenhang auf die markante und selbstbewusste Namensdarstellung am Anfang der Inschrift. Er vermutet in Landelinus einen Mann der Kirche, wenn auch mit bescheideneren Lateinkenntnissen, so doch einer tiefergehenden Kenntnis der heiligen Schriften. Wenn dies schon ein performativer Widerspruch ist, kann das Latein des Landelinus auch kein Beleg für einen wie auch immer verstandenen klerikalen Hintergrund sein. Es ist vielmehr das vulgarisierte Latein der romanischen Bevölkerung in dieser Zeit. Die vertieften theologischen Kenntnisse, die er dem Landelinus zubilligt, sind für den Autor offenkundig die Erklärung für die komplexen Glaubenszusammenhänge und Theologumena, die nach seiner Interpretation in dem Bildnis der Gürtelschließe dargestellt sind. Es befremdet dann allerdings, dass der kenntnisreiche Landelinus das A und ω im Christusmonogramm seitenverkehrt wiedergibt – Weiteres hierzu s. unten.

<sup>646</sup> GRAHN-HOEK 1976, 38–46 (*domini*), 46–54, 124–127 (*ingenui*); WEIDEMANN 1982 I, 283–294, 295–299. Zu den Zeugen in Privaturkunden vgl. Schenkungsurkunde der Königin Chrothilde, Lamorlaye 673 März 10 (ChLA XIII, 564); LEVILLAIN 1944, 5–63; WEBER 2014, 6 Abb. 2a.



#### IV. 2. C. FREIER ODER UNFREIER

Hier ist aber in Betracht zu ziehen, dass, wenn man Werner folgt, der Bronzegießer als unfreier *servus* der untersten Schicht der fränkischen Gesellschaft angehörte. Der *Pactus Legis Salicae* unterstreicht die abhängige Stellung durch Heiratsverbote, verschärfte körperliche Strafen, wie auch der Regelung, dass das Wergeld für die Tötung eines *servus* den Preis für einen Ochsen oder Pferd nicht übersteigen soll.<sup>647</sup> Ihm bliebe als Unfreiem auch der Schutz der Gerichtsbarkeit versagt, denn im Rechtssinne gilt er als Unperson, die weder eidfähig ist, noch klagen oder verklagt werden kann. Der *servus* unterliegt alleiniger Jurisdiktion seines Herren (*dominus*), der gegenüber Dritten für ihn in der Haftung steht. *Servi* können sogar durch ein göttliches Strafwunder körperlichen Schaden erleiden, obwohl sich die Bestrafung eigentlich gegen ihren Patron und nicht gegen sie richtet; der Herr hat diese Strafe dann als Schaden an seinem Sacheigentum zu betrachten.<sup>648</sup> Die Hoffnung eines Unfreien auf Schutz seiner Person und sei es auch nur die Erwartung körperlicher Unversehrtheit, musste sich einzig und allein auf seinen Patron richten, in dessen Ermessen, ja Willkür, die Gewährung lag – für das Begehren göttlichen Schutzes blieb dem *servus* das Gebet. Hinsichtlich ihres Seelenheils sind alle Menschen vor Gott gleich, doch ist es in der frühmittelalterlichen Gesellschaft befremdlich, wenn ein unfreier Handwerker das graphische Erscheinungsbild seiner Person in dieser prägnanten Wahrnehmungsform an den Anfang der Inschrift stellt. Das Hastenkreuz steht markant und raumgreifend vor dem Namen und korreliert in der Größe mit dem S am Namensende. Es gewichtet, wie bereits bemerkt, auffallend selbstbewusst die graphische Gestaltung des Ganzen. Eine solche, die eigene Person in den Vordergrund rückende Darstellung mutet für einen *servus* unpassend an und so ist es schon optisch-performativ eher unwahrscheinlich, im Landelinus der Schnalleninschrift einen Unfreien erkennen zu können.

---

<sup>647</sup> LexMA VII, Sp. 1977-1980; NEHLSSEN 1972.

<sup>648</sup> So befiehlt ein Herr seinem *servus* an einem Sonntag einen Zaun auszubessern, worauf dieser durch eine Verletzung an der Hand gestraft wird (*Greg. Tur. Mart.* III 29. Um 584); der Viehhirt Ursulfus aus Trier erleidet aus gleichem Anlass ein Strafwunder, das ihn arbeitsunfähig werden lässt (*Greg. Tur. Mart.* II 13. Um 574); WEIDEMANN 1982 II, 290.

#### IV. 2. D. SCHRIFTDUKTUS UND AUSSAGE

Im weiteren Zeilenverlauf gerät die Schrift in räumliche Beengung. Das *FICIT* (für *FECIT*) weicht unter dem fischgrätartigen Schweif des Reittiers aus Platzmangel nach unten aus. Die beiden ersten Inschriftzeilen sind offenkundig nach Fertigstellung des Bildmotivs hinzugefügt worden, sichtbar dort, wo die Buchstabenfolge des Namens durch die in sie hineinragenden, strichartigen Beine des Pferdes zwischen A-N und N-D, so wie vor dem F von *FICIT* unterbrochen wird und damit die Abstände zwischen den Buchstaben vergrößert; eine weitere Ursache für den Platzmangel am Ende der Zeile. Die waagerechte Linie zwischen den Zeilen zwei und drei ist die untere Begrenzung des Bildfelds und Trennlinie zu dem schmalen, ursprünglich wohl als alleinigem Schriftfeld vorgesehenen Teil der Schlossplatte. Außerdem stellt sie die Standlinie des Pferdes dar, zwischen dessen Beinen nachträglich der Name mit *FICIT* und dem *NUMEN* darunter hinzugefügt wurde. Das abgeschlossene Feld unterhalb der Linie nimmt die dritte und vierte Zeile der Inschrift auf. Obwohl die Breite des Schriftfelds für die letzte Zeile durch die Ziernieten in den Eckenwinkel geringer ausfällt, hätte der Raum insgesamt ausgereicht für eine Inschrift der Art, wie sie viele andere burgundische Gürtelschnallen des Typs D aufweisen, bei denen sie sich nicht auf ein abgetrenntes Schriftfeld beschränkt, sich vielmehr über die gesamte Bildfläche verteilt oder sie einrahmt.<sup>649</sup> Bei der Landelinus Schnalle mit der längsten Inschrift dieser Gruppe, bot das vorgesehene Schriftfeld genügend Raum, das nachträglich hinzugefügte *+LANDELINVS.FICIT.NVMEN* musste allerdings in das obere Bildfeld ausweichen.

Bisher ohne Vergleich steht die Aussage *QUI.ILLA.PVSSIDERAUIT* ‚wer dieses besitzen wird.‘ Sie gibt zu erkennen, dass der zukünftige Besitzer der Schnalle zur Zeit ihrer Fertigung noch gar nicht feststand. Dessen ungeachtet äußert Landelinus den frommen Wunsch, er möge ‚bis zu tausend Jahre in Gott leben‘ - *VIVA(T).VSQVI.ANNVS.MILL.IN.D(E)O*. Der Schriftduktus zeugt von einiger Unsicherheit, so ist das Q von *VSQVI* misslungen und zur Hälfte nach unten verrutscht. Der kurze Schaft hinter dem ersten N von *ANNVS* lässt die Einsicht erkennen, das zweite N hier nicht in gleicher Größe

---

<sup>649</sup> Vgl. WERNER 1977, Chalon-sur-Saône: DANFE PROFETA / ABBACV PROFETA, 310, Taf. 99.3. Saint-Maur: DE ENATVS DEACONVS VIVAT...DEO IM PACE ANNUS CEN, 325, Taf. 105.3. Monnet-la-Ville: TONANCIVS VIVA(T) Q MAXO M/E Q FECIT OPDIME/FECI Q FACIO Q, 325-328, Abb. 28, Taf. 97.1. Gondorf: SIGGIRICVS FECIT, 332, 337-346, Abb. 31-35, Taf. 109.1.

platzieren zu können, ohne mit dem darüber befindlichen S zu kollidieren. Die einfachste Lösung des Problems wäre eine etwas kleinere Ausführung dieses Buchstabens gewesen, die offensichtlich jedoch vermieden werden sollte. Dem Stecher war daran gelegen, die beiden gleichen Buchstaben auch in gleicher Größe darzustellen; und dafür musste die Gravur des bereits begonnenen zweiten N abgebrochen werden, um ihn in einem erneuten Ansatz etwas weiter rechts dann auszuführen.

Was aber bewegte ihn zu solchem Vorgehen? Ein besonderes Sorgfaltsbemühen bei der Ausführung der Schrift kann es wohl nicht gewesen sein, wie das verrutschte Q und der Duktus insgesamt erkennen lassen. Das sich nach rechts neigende S daneben begegnet auch als liegendes S in merowingischen Inschriften häufiger.

Falls der Stecher schriftkundig war, und das musste nicht unbedingt der Fall sein - er konnte auch nach einer Vorlage gearbeitet haben, so war er gewiss nicht schriftgeübt. Wenn dennoch gezielt Wert daraufgelegt wird, beide N in genau der gleichen Größe wiederzugeben, wahrt dies optisch die parallele Wertigkeit der beiden Schrift-Zeichen, die bei Nichtbeachtung eine perzeptive Beeinträchtigung in der Ausgewogenheit des Schrift-Bildes zur Folge hätte. Vor allem illiterate Zeitgenossen, und dies waren die meisten, hätten in der fortlaufenden Symbolreihe unverständener Schriftzeichen die Wahrnehmung der Größenminderung von ‚NN‘ zu ‚NN‘ als eine normative Abweichung in der Wiedergabe eines Zeichens gleicher Bedeutung visualisiert und dies als Pejoration eines ikonographischen Zusammenhangs empfunden. Dass in der Inschrift an anderer Stelle diese optische Parallelwertigkeit gleicher Buchstaben ebenso beachtet wurde, zeigt in *QVI.ILLA* die in *scriptura continua* nebeneinanderstehenden I.I und das LL, sowie die beiden S in *PVSSDIRAVIT*, während das hierauf folgende singuläre E in seiner minimierten Ausführung dem Stecher offenbar kein Problem bereitete. Nicht nur ein illiterater Betrachter, dem die Bedeutung der Worte bildenden Schriftzeichen verborgen blieb, auch ein des Lesens Kundiger konnte die visuelle Vermittlung zweier gleichwertiger Zeichen in ungleicher Größe als Normabweichung empfinden.<sup>650</sup> Wie in der bildnerischen Gestaltung dieser Zeit

---

<sup>650</sup> Hierzu Koch 2007, 57: 'Buchstaben waren für viele bloß mystisch-magische Zeichen, die erst durch einen Kundigen zum Tönen gebracht werden konnten.'

eine Geometrisierung der Ornamentik angestrebt wird, die sich durch eine sorgfältige Observanz von Symmetrie und Ausgewogenheit der Gliederung in der Raumaufteilung äußert, zeigt es sich hier in gleicher Weise in der Übertragung auf ein Schrift-Bild.<sup>651</sup>

#### IV. 2. E. ÜBERSICHT

Die Inschrift zeigt das in Gallien gebräuchliche romanisierte Latein des 7. Jahrhunderts mit Lautverschiebungen durch Umkehrschreibung und weiteren Romanismen. Landelinus, der einen germano-romanischen Hybridnamen trägt, soll nach Joachim Werner ein unfreier Metallhandwerker gewesen sein, der in eigenem Namen handelte. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass ein Unfreier wohl kaum der Widmung seinen Namen in dieser unübersehbaren Gestaltung voranstellte. Ferner fällt die nachträgliche Anbringung des einleitenden *Landelinus ficit numen* oberhalb der Trennlinie auf. Das abgeschlossene Feld unterhalb dieser Trennungslinie war wohl der Raum, auf den sich die Inschrift ursprünglich beschränken sollte; die Zueignung ‚Wer [die Schnalle] besitzen wird, möge ... lange leben‘ ist eine stringente Aussage. Offenbar bestand aber das nachträgliche Bedürfnis das +*LANDELINVS FICIT NVMEN* hinzuzufügen. Die Frage, was der Beweggrund gewesen ist, die Inschrift in dieser Form zu erweitern, muss wohl unbeantwortet bleiben. Bei aller Zurückhaltung lässt sich doch immerhin so viel aussagen, dass die Initiative für die selbstbewusste Erweiterung der Widmung mit Hastenkreuz und vergrößerten Buchstaben von Landelinus ausgegangen sein muss.

Ungewöhnlich und bisher einmalig ist, dass die Widmung an einen zukünftigen, bis dahin noch unbekannten Besitzer der Gürtelschnalle gerichtet ist. Der hier geäußerte Wunsch, er möge bis zu tausend Jahre in Gott leben, lässt es sinnvoll erscheinen den Bezug dieses ‚Tausend Jahre‘ Terminus zu chiliastisch-millenaristischen Vorstellungen in der Spätantike und noch im frühen Mittelalter näher zu untersuchen.

---

<sup>651</sup> Beispiele, die sich noch erweitern lassen, sind bei bronzenen Gürtelschließen die Danielschnalle im Museum Angers, die von Renève und Chalon-sur-Saône, wie die Schnalle von Saint-Quentin. Vgl. WERNER 1977, Taf. 99, 1–3; Taf. 101, 1a–b; DINZELBACHER 2006, 200.

#### IV. 3. TAUSEND JAHRE

##### IV. 3. A. ZAHL UND SYMBOL

Der Wunsch des Landelinus, dass der zukünftige Besitzer ‚bis zu tausend Jahre in Gott leben möge‘, hat, wie einleitend bemerkt, zu Vermutungen alttestamentlich-christlicher Verbindungen, und damit zu einem chiliastisch-eschatologischen Bezug Anlass gegeben.<sup>652</sup> Bevor hier näher darauf eingegangen wird, sei auf eine Parallele hingewiesen, der die »Tausend« Textualisierung in einem paganen Umfeld aufzeigt und damit ältere, vorchristliche Traditionen erkennen lässt. Die *Historia Augusta, Vita Aureliani* 6-7, überliefert ein blutrünstiges Soldatenlied, angestimmt zur Verherrlichung des späteren Kaisers:<sup>653</sup>

*‚mille mille mille decollavimus.  
unus homo mille decollavimus  
mille bibat qui mille occidit.  
tantum vini nemo habet  
quantum fudit sanguinis.‘*

Eine weitere *cantilena* - ein allgemein bekanntes Lied - stellt »zahllosen« Persern an gleicher Stelle ein ebensolches Schicksal in Aussicht, wie es unter der Führung des kriegstüchtigen Aurelian bereits Sarmaten und Franken »zu Tausenden« widerfahren war:

*‚mille Sarmates, mille Francos semel et semel occidimus, mille Persas quaerimus.‘*

Es liegt auf der Hand, dass hier dem *mille* nicht die Bedeutung einer Kardinalzahl zukommt, es hat vielmehr einen metonymischen Charakter und steht als Trope für »zahllos« oder »zu Tausenden«, das *mille bibat* soll mithin ein ‚möge er recht viel trinken‘ ausdrücken – im heutigen Sprachgebrauch ein ‚kräftiges zum Wohle‘. Das ständige Referens des *mille* ist ein bewusst gewählter Effekt im Zusammenwirken von Text, Melodie und Rhythmus; eine Prosodie, dem Soldatenlied in der *canaba*, wie in der Marschkolonne zur nachhaltigen Wirkung verhelfend.

Auf dem gegossenen Beschlag einer bronzenen Gürtelschnalle aus Saint-Maur, Dép. Jura (Abb. 14) mit Daniel und den Löwen, findet sich die Inschrift: *DE ENATVS DEACONVS VIVAT.../DEO IM PACE ANNVS CEN*, der Diakon Deenatus möge im Frieden Gottes hundert Jahre leben.<sup>654</sup> Dem namentlich genannten Eigentümer der Gürtelschließe, Deenatus,

<sup>652</sup> So vor allem GAILLARD DE SÉMAINVILLE 2003, 312–319; WERNER 1977, 334f. misst dem nicht diese Bedeutung bei und spricht von einer ‚naiven Anpreisung‘ und ‚gebräuchlichen Floskel‘.

<sup>653</sup> LIPPOLD 1991, 687–723; JOHNE 1998, 637–640.

<sup>654</sup> EBERSOLT 1950, 49, Nr. 112; WERNER 1977, 325, 335, Taf. 105. 3.

ein Diakon, wird ein friedvolles Leben von immerhin hundert Jahren gewünscht, auch dieses Zahlwort steht als Synonym für »langes Leben«. Denkbar wäre hier ein Auftraggeber, der mit dem frommen Wunsch die Schnalle dem Diakon zum Geschenk macht (vgl. Kap. IV.6.b).

Isidor berichtet, den Griechen diene die 1000 als andere Bezeichnung einer zahlreichen Menge. Auch in späterer Zeit, hier in einem theologischen Zusammenhang, erfährt die Zahl eine relativierende Deutung. Bischof Bruno von Segni (um 1049– 1123) vermerkt in seiner Auslegung der Apokalypse, die Zahl 1000 schließe alle anderen Zahlen ein, sie stehe ‚manchmal für alle, manchmal für viele‘, in Hinsicht auf Apk. 20.4 stehe sie aber für ‚viele‘<sup>655</sup> — die 1000 als der *perfectus numerus*, die ‚vollendete Zahl‘.

Landelinus wird sich mit dem *ANNVS MILI* eines umgangssprachlichen Topos bedienen (s. oben das Soldatenlied), der lediglich eine Maximierung des Gewünschten zum Ausdruck bringen soll, letztlich aber doch von endzeitlich-eschatologischen Vorstellungen ausgeht. Auf sie soll näher eingegangen werden, auch wenn die »Tausend Jahre« zur Deutung von Inschrift und Bildmotiv keinen unmittelbaren Beitrag zu erbringen scheinen. Der Terminus lädt jedoch geradezu ein, das Zeitempfinden der Menschen am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter zu hinterfragen.<sup>656</sup>

#### IV. 3. b. SECHSTAUSEND JAHRE DER WELTGESCHICHTE

Eine christliche Weltchronik machte sich in der Spätantike die Weissagungen des Alten Testaments zu eigen, gründend auf dem 2. Kapitel des Buches Daniel mit dem Traum des Nebukadnezar (Dan 2. 31-35).<sup>657</sup> In diesem Traum erscheint dem König ein gewaltiges

---

<sup>655</sup> Isid. orig. III 3. 5: ‚Mille autem a multitudine, unde et militia, quasi multitia: inde et milia, quae Graeci mutata littera myriada vocant.‘; Bruno von Segni, *Expositio in Apocalypsim* VI, 20 (Migne, PL 165, Sp. 712, 714): ‚aliquando pro omnibus, aliquando pro multis.‘; FRIED 2002, 284.

<sup>656</sup> KUBITSCHKE 1928; HÜBINGER 1969.

<sup>657</sup> Der Neuplatoniker und Christengegner Porphyrios (um 233 bis 301–305) erhob im 12. Buch seiner nur fragmentarisch erhaltenen Schrift *Contra Christianos* historisch-philologische Einwände gegen die Überlieferung des hebräischen *Tanach*, das Buch Daniel sei eine der *Ketuvim* (Schriften) und im 6. Jh. v. Chr. in der babylonischen Gefangenschaft König Nebukadnezars entstanden. Porphyrios hingegen datierte die Niederschrift ins 2. Jh. v. Chr., nach dem Makkabäer-Aufstand, was für die Bibel-Exegese des NT, besonders der Endzeiterwartung der Johannes Apokalypse, Fragen aufwirft. Nach heutigem Forschungsstand ist das Buch

Standbild, dessen Haupt aus Gold, Brust und Arme aus Silber, Körper und Hüften aus Bronze und die Beine aus Eisen und Ton bestehen. Der Prophet erklärt Nebukadnezar die verschiedenen Materialien des Standbilds als Gleichnis für die Zeitalter von vier machtvollen Reichen. Das letzte und jüngste aus Eisen – *regnum ferreum* – werde alle anderen an Macht übertreffen. Es löse sich jedoch ein Fels von der Höhe des Berges und zermalme die tönernen Füße des Bildwerks, sodass es umstürzt und zu Staub zerfällt. Der Herr aber werde ein Reich errichten, das in Ewigkeit nicht untergeht (Dan 2. 36-45).

Die christliche Exegese deutete im universalhistorischen Zusammenhang die vier Weltreiche als das Babylonische, Medisch-Persische und Makedonische und erkannte im letzten, dem eisernen, das Römische Reich. Für den Kirchenvater Hieronymus (ca. 347–419/20) zeigt sich im herabstürzenden Fels der Herr und Erlöser – *dominus atque salvator* – der die weltliche Herrschaft zerschmettert und mit dem der Lauf der Geschichte endet.<sup>658</sup> Die eisernen Beine des Standbilds hingegen deutete Sulpicius Severus (um 360–420/425) in christlicher Allegorese als die Zweiteilung des spätrömischen Reiches in Ost- und Westrom. Der Autor, ein Adliger aus dem südlichen Gallien, Enkomiaist des Hl. Martin von Tours, griff 403 in seiner *chronica* als erster die biblische Danielvision auf und fasste die folgenden welthistorischen Ereignisse bis 400 n. Chr. in einer zeitlichen Gliederung zusammen.<sup>659</sup>

Als im August 410 das bis dahin Udenkbare geschieht und Alarich mit seinen Westgoten Rom erobert und plündert, breitet sich eine Endzeitstimmung aus, da man wähnte, Zeuge des Sturzes dieses ‚auf tönernen Füßen stehenden‘ Reiches zu werden.<sup>660</sup> Die zu der Zeit in den städtischen Eliten und auch im ländlichen Raum noch zahlreich vertretenen Altgläubigen gaben erbittert den Christen die Schuld am Niedergang; hatte doch den Römern einst Vergil versichert (Vergil, *Aeneis* I, 279), Jupiter habe ihnen ein nicht endendes Reich verheißen – *imperium sine fine dedi* (vgl. Kap. II.9.b.c.). Die Christen hätten jedoch durch

---

Daniel in der Tat erst im 2. Jh. v. Chr. entstanden. Vgl. HARNACK 1916; DEMANDT 2007, 504; BECKER 2016, 30f. Pos. 8–16.

<sup>658</sup> *Hier. comm.* I, II, 31–35 (CCSL 75A, 1964) S. 793, Zeile 370 – S. 795, Zeile 414.

<sup>659</sup> VAN ANDEL 1976; FUHRMANN 1998, 111f.

<sup>660</sup> MEIER/PATZOLD 2010.

Nichtachtung der alten römischen Tugenden, die Römer aber auch generell durch Vernachlässigung der Götterkulte, die Katastrophe herbeigeführt.<sup>661</sup> Die Hauptstadt der Welt – *caput mundi* –, das ewige Rom – *Roma aeterna* – stand für die Idee weltumspannender Macht des Imperiums. Sein Fall war ein Schock, führte er doch allen das Ende eines Mythos vor Augen. Heiden wie Christen stimmten in der Einsicht überein, in einer Epoche des Umbruchs, einer Weltenwende, zu leben.<sup>662</sup> Für ein paganes Umfeld war das sicher Anlass existentieller Verunsicherung, bei Christen hingegen wuchs die Überzeugung in *ultimis diebus* zu leben und sie gewannen aus dem Geschehen die Gewissheit einer Naherwartung der Parusie.<sup>663</sup> Den Zeitzeugen, Christen wie auch Nichtchristen, war offenbar die Vorstellung fremd, dass nach einem Ende des *imperium*, die Welt unter veränderten Voraussetzungen trotzdem weiterbestand, so wie es hundert Jahre später tatsächlich eintraf. Römische Bürger christlichen Glaubens lebten in der Gewissheit, das Ende des Römischen Reiches werde durch das Ende aller Zeit bestimmt, dem Jüngsten Gericht.

#### IV. 3. C. EIN TAUSENDJÄHRIGES REICH

Heilsgeschichtlich leitet sich die strukturelle Weltchronik ab von dem wörtlich aufgefassten Psalmwort (Ps 90. 4) ‚Denn tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist, wie eine Wache in der Nacht.‘ Die Juden folgerten aus den sechs Tagen des göttlichen Schöpfungswerks eine Dauer von sechstausend Jahren der Weltgeschichte. Die

---

<sup>661</sup> Aug. *serm.* 81, 9: ‚*Paganorum in Christianam religionem querelae ex vastatione Romae*‘ weist die Vorwürfe zurück; denn so wie die Stadt von Menschenhand (*civitas terrena*) errichtet worden sei, könne sie von Menschenhand zerstört werden. Eine ähnliche Haltung wie sein Lehrer Augustin vertrat der hispanische Theologe Orosius in seinen um 417 erschienenen ‚*Historiae adversum paganos*‘, dabei den Fall Roms herunterspielend mit der Bemerkung, die Welt sei von vergleichbaren Katastrophen wiederholt heimgesucht worden und habe sie unbeschadet überstanden (*Oros. hist. I, praef. 9*, CSEL 5, 3). Vgl. hierzu GOETZ 1980, 356–376. – Tertullian (*Tert. apol.*, Migne PL 1, 25, 491) distanzierte sich von den Heiden mit der provokanten Frage ‚Wie können sie [die Römer] durch ihre Religion groß geworden sein, deren Größe aus Gottlosigkeit hervorging?‘ (*atqui quomodo ob religionem magni, quibus magnitudo de irreligiosita te provenit?*). Voller Spott verweist er darauf, dass zu den römischen Göttern, die Rom zu seiner Größe geführt haben sollen, dann auch der Gott des Düngens (›der Misthaufen‹), *Sterculus* gehöre und knüpft daran die Frage: ‚*Quid Sterculus meruit ad divinitatem?*‘ (*Tert. nat. II 9, 20; ibid. II 17, 3*); Hierzu auch HERZ 2009, 62.

<sup>662</sup> WARD-PERKINS 2005; DEMANDT 2013(a); KULIKOWSKI 2013, 77–86.

<sup>663</sup> Quintus Iulius Hilarianus, *De curso temporum-de mundi duratione* (bis 397), BVP vol. VIII, 235; KÖTTING 1958, 125–139. Die Ereignisse berührten auch die Christen tief. Es veranlasste Hieronymus zu der besorgten Frage ‚*Quid salvum est, si Roma perit?*‘ (*Hier. epist. ad Ageruchiam* 123, 17, Migne PL 22, 1059; SUGANO 1983), nicht ahnend, dass ein gleiches Schicksal die Stadt in diesem Jahrhundert noch zweimal heimsuchen wird; 455 mit Geiserichs Vandalen und 472 durch Ricimer (*Chron. min. I, 305; Proc. BV 1, 6*) An anderer Stelle zeigte er sich rigoröser in seinem Urteil: ‚*...scriptum est nomen blasphemiae, id est, Romae aeternae.*‘ (*Epist. ad Rusticum* 122,11, Migne PL 22, 1037).



jüdisch-alttestamentliche Überlieferung präfigurierte den siebten Tag, an dem Gott ruhte, als einen Weltensabbat von tausend Jahren.<sup>664</sup> In der christlichen Übernahme dieser Glaubensvorstellungen, bekannt unter den Begriffen Chiliasmus (χίλια - tausend) und Millenarismus (*millenium* - Jahrtausend), entstand die Naherwartung der Ankunft des Tausendjährigen Reiches. Unumstößliche Gewissheit gewann dieses Ziel frühchristlicher Eschatologie durch die Apokalypse, der Offenbarung des Johannes, die das Ende der gegenwärtigen Welt verkündet (Offb 20. 1-8).<sup>665</sup> Demnach wird der wiederkehrende Christus die beiden feindlichen »Tiere« überwinden,<sup>666</sup> ein Engel den Teufel in den *Abyssus* (Abgrund der Hölle) stoßen und in Ketten legen, damit er keine Völker mehr verführen kann. Christus herrscht für tausend Jahre, an seiner Seite die auferstandenen Bekenner und Märtyrer. Am Ende dieser Zeit wird der Antichrist freigelassen, der dann noch einmal die Völker zum Kampf gegen die Christen aufstachelt, durch das Eingreifen Gottes aber verliert er endgültig seine Macht. Danach kommt es zur Auferstehung aller Toten und das Weltgericht findet statt (Offb 20. 11-15).<sup>667</sup>

Diese Visionen bereiten seit jeher Schwierigkeiten; ihre Deutung ist auch nicht in allen Teilen gesichert. Prophezeiungen, wie auch wörtlich aufgefasste Zeitvorgaben der Bibel schienen komputistische Möglichkeiten zu eröffnen, wie auch den Abgleich mit der griechisch-römischen Historiographie zu schaffen um damit das Heilsgeschehen in einen zeitlich fassbaren Rahmen zu stellen.<sup>668</sup> Irenäus von Lyon (ca. 135-202) und sein Schüler Hippolytus von Rom (um 170-235) bekannten sich zum Chiliasmus, wie ihn auch die Kirchenväter Tertullian (um 150-um 230) und Cyprian (um 200-258) als rechtgläubig verkündeten. Der aus Kleinasien stammende Irenäus bekleidete ab 177 das Bischofsamt in Lugdunum und setzte sich für die Verbreitung der Weissagungen der Apokalypse in ihrer chiliastischen Exegese im Westen ein.<sup>669</sup>

---

<sup>664</sup> DÖLLINGER 1857; MAHLER 1916; GOLDENBERG 1979, 414-447.

<sup>665</sup> BRANDES/SCHMIEDER 2008.

<sup>666</sup> RIEMER 1998.

<sup>667</sup> LThK 2, Freiburg 1994, s. v. Chiliasmus, Sp. 1045-1049.

<sup>668</sup> Der christliche Chronograph Julius Africanus errechnet in seiner Weltära den Schöpfungstag auf den 1. September 5508 v. Chr.; GELZER 1978; WALLRAFF 2006; DEMANDT 2007, 337.

<sup>669</sup> *Iren. adv. haer.* V 32-34.

#### IV. 3. D. DIE VERWERFUNG DES CHILIASMUS

Der Kirchenvater Augustin (354 - 430) befürwortete anfänglich ebenfalls den Chiliasmus, wies ihn jedoch später zurück, nicht zuletzt in Reaktion auf die verbreiteten Endzeitvisionen nach der Eroberung Roms 410.<sup>670</sup> Er lehnte im Hinblick auf die Worte im Markus Evangelium »Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand« (Mk 13. 32), jeglichen Versuch einer Zeitberechnung des Weltenendes ab und warnte, ‚man solle nicht mit dem Ungewissen der Zeiten spielen‘ (*ne temporum luderentur incerto. Aug. civ. 20, 4, 77-80*). An anderer Stelle äußert er zu der Zeit:<sup>671</sup>

‚In welchem Gebiet von Zeit also, der fließenden, bestimmen wir Maße von Zeit? Etwa in der Zukunft, aus der heran sie vorüberzieht? Aber was noch nicht ist, das können wir nicht messen. Oder in der Gegenwart, durch die hindurch sie vorüberzieht? Aber Ausdehnungsloses können wir nicht messen. Oder in der Vergangenheit, wohin sie vorüberfliehet? Aber was nicht mehr ist, das können wir nicht messen.‘

Nach den Überlegungen Augustins findet also die Gegenwart ‚im Schatten der Zukunft‘ (*per umbram futuri*) statt. In seinem Werk *De civitate dei* lenkt er alle Hoffnung auf diesen Gottesstaat. Er relativiert nicht nur die Bedeutung eines irdischen Gemeinwesens (*civitas terrena*), indem er ihm jegliche Daseinshoffnung abspricht, ja er sieht Teufelswerk in ihm (*civitas diaboli*) und ein Reich der Sünde (*regnum peccati*). Vor allem tritt er dem sakrosankten Verständnis entgegen, wie es bis dahin dem *Imperium Romanum* entgegengebracht worden war.<sup>672</sup>

Augustins Lehrmeinung setzte sich durch und der Chiliasmus wurde 431 vom Konzil in Ephesos als Häresie verurteilt.<sup>673</sup> Er verlor damit seine Stellung als Glaubenslehre; und aus den Schriften des hl. Irenäus, des hochgeachteten Bischofs von Lugdunum, sind die chiliastischen Kapitel sorgsam entfernt worden. Hätte sich nicht 1575 zufällig eine der Emen-dation entgangene Handschrift gefunden, wäre das Wissen über den Umfang der Millenni-umsideen im spätantiken Gallien und Irenäus’ Anteil daran verloren.<sup>674</sup> Trotz der Einschränkungen in der Verbreitung und Überlieferung gelangten chiliastisch-millennaristische Vorstellungen als Schema der Weltgeschichte durch die Johannesoffenbarung und ihrer biblischen Vorgaben über Isidor von Sevilla – wenn dieser auch ausdrücklich festhält,

---

<sup>670</sup> MARROU 1950.

<sup>671</sup> *Aug. Conf. XI, 21, 25-30: ‚In quo ergo spatio metimur tempus praeteriens? utrum in futuro, unde praeterit? sed quod nondum est, non metimur. an in praesenti, qua praeterit? sed nullum spatium non metimur. an in praeterito, quo praeterit? sed quod iam non est, non metimur‘* (Übers. J. Bernhart); FLASCH 2004.

<sup>672</sup> ZAHLTEN 2002; MEIER 2007, 54-59; GOETZ-PATZOLD-WELWEI 2006/2007, Bd. 2, 312f., 328-332.

<sup>673</sup> PERRY 1881.

<sup>674</sup> COHN 1961, 19, 22.

dass ‚die Zeit nach dem Ausgang des sechsten Zeitalters allein von Gott gekannt wird‘ – zu Beda Venerabilis, der sie in seinem *Chronicon sive de sex huius saeculi aetatibus mundi* festhielt und so einen für das ganze Mittelalter verbindlichen Zeitrahmen für die römische Kirche erstellte.<sup>675</sup> Beda war es auch, der als erster von der Jahreszählung nach Christi Geburt in seinen Schriften Gebrauch machte, die der gotische Mönch Dionysius Exiguus 525 in Rom begründet hatte (Inkarnationsära).<sup>676</sup> Unter Karl dem Großen wird sie staatlicherseits eingeführt und ist fortan die übliche Zählung.<sup>677</sup> Der Kirchenvater Hieronymus hatte in der Bearbeitung der eusebischen Weltchronik die Zeit noch nach der überkommenen Olympiadenrechnung eingeteilt, die aber von Theodosius II. dann verworfen wurde. Justinian I. führte 537 durch Gesetz eine Jahreszählung nach Regierungsjahren der Kaiser ein, was jedoch nur im byzantinischen Einflussbereich durchsetzbar war.<sup>678</sup> Die Vandalen lehnten sie ab und die Franken führten in Chlodwigs Nachfolge recht bald die eponyme Zählung nach den Herrschaftsjahren ihrer Könige ein. Auch die Päpste zählten nach dem Rückzug der Byzantiner aus Italien nach ihren Pontifikatsjahren.<sup>679</sup>

Aus räumlicher und zeitlicher Nähe zur Gürtelschnalle von Ladoix-Serrigny ist die Einstellung des fränkischen Historiographen, Bischof Gregor von Tours (538–594) zu der Zeit und ihrer Wahrnehmung von zentralem Interesse, der sich hierzu im Zusammenhang mit christologisch-eschatologischen Fragen in seinen *Historiarum libri decem* äußerte. Gregor sah ebenfalls die sechstausend Jahre als Dauer der Weltgeschichte, in denen sich ‚durch eine Berechnung der verfloßenen Jahre‘ ermitteln ließe, ‚wie viele Jahre vom Beginn der Welt an bereits verstrichen sind.‘<sup>680</sup> Am Ende des zehnten und letzten Buchs stellte er dann, gleichsam als Epilog und Brückenschlag zur *praefatio* des ersten Buchs, in einer Universalchronik eine im 21. Jahr seiner Amtszeit endende Berechnung an, demnach seit Anbeginn der Welt 5792 Jahre vergangen seien.<sup>681</sup> Das Weltenende – *noster finis* – steht dem Bischof zwar vor Augen, wie das rechnerische Bemühen um das Alter der Welt seit ihrer

<sup>675</sup> *Isid. orig.* V 39, 42; *Beda temp. rat.* 66 (MIGNE PL, 520); REHM 19f.; COHN 1998.

<sup>676</sup> RICHTER 1982, 1–4; MAIER 1991; MCCARTHY 2003, 31–53.

<sup>677</sup> BORST 1998, 246; DECLERCQ 2000.

<sup>678</sup> *Nov. Iust.* 47 a. 537; MEIER 2002; DEMANDT 2007, 237, 337.

<sup>679</sup> DEMANDT 2015, 335f.

<sup>680</sup> *Greg. Tur. HF I, Praefatio*: ‚...collectam per chronicas vel historias anteriorum annorum summam, explanitur aperte, quanti ab exordio mundi sint anni.‘

<sup>681</sup> *Greg. Tur. HF X 31, 18*: ‚Quorum omnis summa est anni VDCCXCII.‘

Erschaffung und der zeitlichen Einordnung der eigenen Existenz in den Lauf der Weltgeschichte evident ist. Auffällig ist jedoch in seiner akribischer Jahresberechnung der Verzicht auf weitergehende Aussagen und Rückschlüsse. Es erweckt den Eindruck, der Bischof wollte sich, anders als die Kirchenväter Augustin und Isidor, einer Berechnung der Zeit zwar nicht enthalten, letztlich aber doch wie diese zu der Einsicht gekommen, dass ‚nur Gott die Zeit weiß‘.<sup>682</sup> Am Ende der Zeit kehren die Welt und die Menschen zu ihrem Schöpfer – die Zeit kehrt in die Ewigkeit zurück.<sup>683</sup>

Ob den burgundischen Bronzehandwerker oder seinen Auftraggeber millenaristische Glaubensvorstellungen leiteten; ihn also ein gelebter Glaubensinhalt zu dem Wunsch eines langen Lebens »bis zu tausend Jahren« anregte, entzieht sich der Kenntnis. Es ist auch nicht nachzuweisen, ob die Kirche in Gallien ab dem 5. Jahrhundert eine restriktivere Haltung gegenüber Anklängen der chiliastisch-millenaristischen Häresie im Alltagsleben eingenommen hat. Bei dem Gebrauch der »Tausend«, wie hier auf der Landelinus-Schnalle, deutet es doch eher auf eine Formel der Umgangssprache. Ihren Ursprung hatte sie sicher im Millenarismus, doch war die römische Kirche gut beraten die Dinge auf sich beruhen zu lassen, denn inzwischen verband sich mit dem Begriff ‚Tausend Jahre‘, wie hier in Gallien, allgemein die Vorstellung einer ‚Langen Zeit‘.

#### IV 3. E. ÜBERSICHT

Aus dem Dargelegten ist zu entnehmen, dass die ‚Tausend‘ schon in vorchristlicher Zeit als Allegorie der Verdeutlichung einer großen Zahl oder Menge diente. Sie leitete sich ab aus der chiliastischen Berechnung des Alters der Welt im Alten Testament, an die das Christentum im Neuen Testament mit der Johannesoffenbarung anschloss. Das vermeintliche Wissen um die bereits verflossene Zeit der Welt führte zu wiederholten Versuchen die noch verbliebene Zeit bis zur Parusie zu berechnen, also die verbleibenden Jahre bis zur Wiederkehr Christi und dem Jüngsten Gericht. Wenn sich auch Glaubensparadigmen veränderten oder auflösten, blieb doch in der Alltagssprache der Zeitbegriff der »Jahrtausende« lebendig.

---

<sup>682</sup> LANDES 1988, 166–68; Ders. 1992, 375–377; HEINZELMANN 1994, 69f., 71 m. Anm. 81, 178, 109 m. Anm. 63, 178.

<sup>683</sup> JONES 1999.

#### IV. 4. NUMEN

##### IV. 4. A. NUMEN IN DER ANTIKE

In der zweiten Zeile der Inschrift steht rechts als Einziges der Begriff *NVMEN* in deutlich kleineren Buchstaben als die des Namens in der ersten Zeile. Er erscheint hier merkwürdig eingezwängt zwischen dem Namen und der darunter verlaufenden Linie. Joachim Werner, der sich als Erster eingehend mit der Schnalle befasst hat, deutete den Begriff *numen* als ‚Gottheit‘; mit dem vorangehenden *LANDELINVS.FICIT* sei dies somit als ‚Landelinus hat die Gottheit dargestellt‘ zu verstehen, wobei mit ‚Gottheit‘ Christus gemeint sei.<sup>684</sup> Dies wäre die präsumtive Erklärung des Bildmotivs, nämlich der bewaffnete Gottessohn der Apokalypse zu Pferd. Werner sieht aber hier noch den Bedarf des Nachweises von Parallelen: ‚Wichtiger wäre zu wissen, wo man damals Werke kirchlicher Kunst in Nordburgund sehen konnte, auf denen der bewaffnete Christus der Apokalypse dargestellt war. Denn dieses Christusbild mit all seinen Attributen war keine Schöpfung des Landelinus.‘<sup>685</sup> Gerhard Fingerlin, der Werners Numendeutung im Grunde zustimmt, knüpft hier an und stellt seinerseits fest:<sup>686</sup>

‚Es hat sich in der sakralen Kunst nichts davon erhalten. Wir kennen nur die in Art einer „Kinderzeichnung“ (J. Werner) vorliegende letzte Widerspiegelung dessen, was es einmal in großem Format und entsprechender Qualität gegeben haben muss, nicht nur in Burgund.‘

Fingerlin führt dazu noch Julius Baum an, der eine ähnliche Beobachtung schon in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts machte.<sup>687</sup>

Man wird sich wohl mit dem Gedanken vertraut machen müssen, dass eine Ikonographie des waffenschwingenden Christusreiters der Apokalypse nicht nachzuweisen sein wird. Dazu sei noch vermerkt, dass diese Deutung wiederholt Fragen aufwarf, ist doch *NVMEN* in diesem Zusammenhang in keiner anderen Inschrift nachweisbar. Da aber seit Werners Veröffentlichung von 1976 die Erklärung »*numen* = Christusbildnis« in Fachkreisen Ein-

---

<sup>684</sup> WERNER 1976, 228–253; DERS. 1977, 333.

<sup>685</sup> WERNER 1977, 335.

<sup>686</sup> FINGERLIN 2010, 45.

<sup>687</sup> BAUM 1939, 39.

gang fand, zogen spätere Bearbeiter des Textes aus dem *numen* nur Rückschlüsse im Rahmen der Wernerschen Interpretation. Vor einigen Jahren vertrat Rainer Warland jedoch eine abweichende Auffassung, indem er bündig feststellte:<sup>688</sup>

„Das Reiterbild der Schnalle von Ladoix-Serrigny verwendet in der Beischrift nicht den christlichen Gottesbegriff »dominus«, sondern eine Umschreibung. »Landelinus fecit numen« wäre zu übersetzen mit »Landelinus hat den göttlichen Schutzgeist dargestellt«. Allein der Gebrauch des Wortes »fecit« schließt ein christliches Gottesbild aus.“

Mit *numen* verband sich in der römischen Religion die Vorstellung einer göttlichen Wesenskraft als wirkender Macht ohne persönlichen Gestaltcharakter, außerdem das Walten und der Wille einer Gottheit als orendistischer Kraft.<sup>689</sup> *Numen* ist etymologisch mit \**nuere* verbunden, das ‚nicken, zunicken, ein zustimmendes oder ablehnendes Zeichen machen‘ bedeutet. Es entspricht dem griechischen *νέμα* als dem Ausdruck von Willen, hat hier aber nicht die religiöse Konnotation wie im Lateinischen. Verwandt mit ihm ist auch das griechische *νοούμενον*, ein Begriff der Philosophie, mit dem Plato in seiner Ideenlehre ‚das Gedachte, das mit dem Geist zu erkennende‘ bezeichnet. Den Gegensatz zu diesem gestaltlosen *νοούμενον* als dem rein geistig erfahrbaren sieht Plato im *φαινόμενον*, das mit Augen und Sinnen zu erfassende.<sup>690</sup>

Im voraugusteischen Rom ist das *numen* einer Gottheit inhärent im Sinne von *est numen*; der Name folgt als Apposition im Genitiv. Ausnahmen der Verwendung des Begriffs in ausschließlich religiöser Kohärenz finden sich bei Cicero in Äußerungen über den Senat und den *populus Romanus*, denen er ebenfalls ein *numen* als sakrales Attribut zuerkennt.<sup>691</sup> Plinius d. Ä. zitiert Octavian in seiner ‚Naturgeschichte‘, er habe nach dem Tod Cäsars zu einem Gestirn mit einem Schweif, das sich am nördlichen Sternenhimmel zeigte, geäußert: ‚Die Menge glaubte, durch dieses Gestirn werde angezeigt, dass Cäsars Seele unter die Wirkkräfte (*numina*) der unsterblichen Götter aufgenommen worden sei.“<sup>692</sup> In nachaugusteischer Zeit unterliegt der Begriff einer Wandlung hin zu einem *numen habere* – eine

---

<sup>688</sup> WARLAND 2012, 132–139, 134.

<sup>689</sup> GÄRTNER 2013, Sp. 1160–1171.

<sup>690</sup> CHERNISS 1977, 121–132; Auch Immanuel Kant hat sich mit diesen Begriffen befasst. Vgl. WILLASCHEK 1998, 325–351.

<sup>691</sup> Senat: Cic. Phil. III. 32: ‚magnum [est] numen unum et idem sentientis senatus‘; Populus Romanus: Cic. p. red. ad Quir. 18: ‚numen vestrum aequae mihi grave et sanctum ac deorum immortalium in omni vita futurum.‘

<sup>692</sup> Plin. nat. II 94: ‚Eo sidere significari vulgus credidit Caesaris animam inter deorum immortalium numina receptam...‘ (Übers. R. König).

personengebundene Macht und Wirkungskraft; so führen z. B. Legionen den Ehrentitel *devoti numini maiestatique Augusti*. Mit dieser Devotionsformel bringen sie die Bereitschaft zum Ausdruck, ihr Leben für *numen* und *maiestas* des Kaisers einzusetzen.<sup>693</sup> Vor allem in der Tetrarchie verkörpert der gottähnliche Kaiser das *numen Augusti*.<sup>694</sup> Diocletian, *primus inventor* eines spätantiken Herrscherzeremoniells in monarchischen Formen – *regiae consuetudinis forma* – wird *dominus noster* tituliert; er lässt sich aber auch als erster mit *numen tuum* anreden.<sup>695</sup> Im *numen tuum* soll die sakrale Überhöhung und Divinität des Herrschers zum Ausdruck kommen (vgl. Kap. II.3), Theodosius I. wird mit *numen vestrum* angerechnet.<sup>696</sup> Er selber spricht von sich als *numen nostrum*.<sup>697</sup> In der Spätzeit bedarf das *numen* keines kennzeichnenden Epithetons mehr, es bezeichnet durch sein Wirken die Gottheit, oder im Falle des Kaisers die Wirkung, die von dem gottähnlichen Herrscher ausgeht.<sup>698</sup> Konstantin I. ist kein *deus*, wohl aber im Besitz der *divinitas*. Man nimmt an ihm die göttliche Eingebung wahr, den *instinctus divinitatis*.<sup>699</sup> Aus ihm entwickelt der Kaiser seine Wirkungskraft (*numen*). Der unbekannte Panegyriker des Jahres 291 unterscheidet in seiner Rede zum Geburtstag Maximians am 21. Juli daher folgerichtig: ‚Sooft diese Tage, heiliger Imperator, im Umlauf der Jahre wiederkehren, feiern wir sie ja in gleicher Ehrerbietung euch gegenüber wie auch gegenüber euren göttlichen Wirkungsmächten.‘<sup>700</sup> Ganz in diesem Sinne spricht der heidnische Panegyriker von 313, der Konstantin zu seinem Sieg an der Milvischen die rhetorische Frage stellt: ‚Sage bitte, wen hattest du als Berater wenn nicht eine göttliche Macht?‘<sup>701</sup>

Wie der Begriff auf der Landelinus-Schnalle verwendet wird, kann er nicht die Bedeutung von »Gottheit« im Sinne eines Bildnisses dieser Gottheit haben, denn wie dargelegt zeigt sich im *numen* die manifestierte göttliche Willensäußerung und Wirkung, nicht jedoch im

<sup>693</sup> GUNDEL 1953, 128–150; VERSNEL 2005, 252 Anm. 163.

<sup>694</sup> PÖTSCHER 1982, 355–392; FISHWICK 1991, 196–200; DERS. 2007, 247–255; DERS. 2012, 231–234.

<sup>695</sup> *Aur. Vict. Caes.* 39. 4 u. 41. 4; – S. auch FUHRMANN 1998, 115.

<sup>696</sup> *Symm. rel.* 14.

<sup>697</sup> *CTh.* I 9.2 (386 mart. 9); II 23.1. 2.

<sup>698</sup> Zur Bekundung der Göttlichkeit des Kaisers *Firm. math.* 2. 30. 4; *Veg. mil.* 2. 5; *Paneg. Lat.* XII 4. 5; Vgl. auch LIPPOLD 1968, 245f.; WEBER 1998, 301; HERZOG 1989, 84f.; DEMANDT 2007, 260f.

<sup>699</sup> CLAUSS 2013, 294–296.

<sup>700</sup> *Paneg. Lat.* (XI/III) 2, 3: ‚Quos quidem, sacratissime imperator, quotiens annis volventibus revertuntur, vestri pariter ac vestrorum numinum reverentia colimus...‘ (Übers. B. Müller-Rettig); KOLB 2001, 64, 167f.

<sup>701</sup> *Paneg. Lat.* (XII/IX) 4, 1: ‚... dic, quaeso, quid in consilio nisi divinum habuisti?‘ (Übers. B. Müller-Rettig).

Sinne einer bildlichen Darstellung (*imago*). Es ist hinter *LANDELINVS FECIT* gar kein erläuternder Hinweis auf das hier Dargestellte zu erwarten. So folgt beispielsweise bei *MAXO* auf der Schnalle von Monnet-la-Ville und bei *SIGGIRICVS* in Gondorf dem *FECIT* auch keine weitergehende Erklärung zu dem Bildnis.<sup>702</sup> Die Herstellerangabe *fecit/ficit* bezieht sich auf das Gesamtprodukt und beschränkt sich nicht, wie es bei Landelinus der Fall sein soll, auf das Bildmotiv – *ficit numen*.

Im Übrigen stellt sich die Frage, warum die formale Valenz des transitiven Verbs *facere* nach seiner Funktion zum Akkusativobjekt *numen* keine Voranstellung des letzteren auslöste – *numen ficit*. Allerdings sind hier Lockerungstendenzen allgemeiner Regelmäßigkeiten im vulgarisierten Latein des ausgehenden 6. und zu Beginn des 7. Jahrhunderts zu berücksichtigen.<sup>703</sup>

#### IV. 4. B. FECIT: ER HAT ES GEMACHT ODER ER HAT ES MACHEN LASSEN

Hinsichtlich des *fecit/ficit* ist noch ein Aspekt zu berücksichtigen, der in die Überlegung mit einzubeziehen ist: Im Mittellatein hat das Verb *facere* in der 3. Person Perfekt Indikativ neben dem »hat gemacht« auch die Bedeutung von »hat machen lassen, hat veranlasst«. Eines von zahlreichen Beispielen zeigt das von Bischof Bernward von Hildesheim nach 1007 dem Hildesheimer Dom gestiftete Bernwardkreuz mit der Inschrift ‚*Bernwardus presul fecit hoc*‘.<sup>704</sup> Da Bernward kein zweiter Eligius war, bei dem eine Eigenanfertigung immerhin im Bereich des Möglichen lag, kann die Inschrift auf dem Kreuz nur als ‚Bischof Bernward hat dies anfertigen lassen‘ zu verstehen sein. Das *fecit* benennt also nicht den Goldschmied der das Kunstwerk »gemacht hat«, sondern den bischöflichen Auftraggeber, der es »hat machen lassen«. Bei dieser Lesung stellt sich natürlich die Frage, seit wann dieses ambige *fecit* angewendet wurde und zu belegen ist.

Auf eine Interaktivität von Hersteller und Auftraggeber wies J. Werner bei der verschließbaren Reliquiarschnalle von Monnet-la-Ville hin, die sowohl ihren Besitzer als auch den Handwerker, der sie anfertigte, namentlich angibt. Die Inschrift lautet *TONANCIVS VIVA(T)/Q MAXO M/E Q FECIT OPDIME/FECI Q FACIO* (Tonancius möge leben, Maxo

<sup>702</sup> Vergleiche aus der Antike, wie auch der späteren Kunstgeschichte zeigen bei Künstler- und Herstellerangaben wie *fecit*, *ipse fecit*, *delineavit* oder *sculpsit* keine deklarativen Zusätze.

<sup>703</sup> VAN UYTFANGHE 1983, 579–613; WRIGHT 1991.

<sup>704</sup> VERSTEGEN 2006, 30 Anm. 164.



hat mich [die Schnalle] sehr gut gemacht. Ich habe hergestellt, ich stelle her).<sup>705</sup> *Tonancius* und *Maxo* sind beides gallorömische Namen.<sup>706</sup> Nach dem Grabungsbefund war *Tonancius*, der Träger des Gürtels mit der Reliquiarschnalle, ein in jüngeren Jahren verstorbener Kleriker. Dass der Handwerker *Maxo* ein von ihm hergestelltes Objekt in Selbstbelobigung mit »sehr gut gemacht« (*FECIT OPDIME*) bewertet, ist wohl kaum zu erwarten, eher artikuliert hier der zufriedene Auftraggebers *Tonancius* seine Anerkennung. Sicher bezieht sich eine der beiden Tempusformen von *facere* (*FECI*, *FACIO*) auf den Auftraggeber *Tonancius*, die andere auf den Handwerker *Maxo*, wobei nicht klar zu unterscheiden ist, welche wem zuzuordnen ist. In jedem Fall bedeutet es doch für *Tonancius* ein gleiches »herstellen lassen« oder »veranlassen« wie bei Bernward in Hildesheim.

Der Fundort Monnet-la-Ville liegt im Umfeld mehrerer bekannter Juraklöster des 6. Jahrhunderts in Nordburgund: Romainmôtier, St. Maurice d'Agaune und das von König Gunthram († 592) gegründete Kloster St. Marcel östlich von Chalon. Inschrift und Fundumfeld der Schnalle veranlassten Joachim Werner zu der Überlegung:<sup>707</sup>

„Aus der Inschrift auf der Reliquiarschnalle von Monnet-la-Ville darf man folgern, dass sowohl der Kleriker *Tonancius* wie der Hersteller *Maxo* des Lesens und Schreibens kundig waren. Ihre Namen stehen gewissermaßen gleichberechtigt auf dem Schnallenbeschlag und *Maxo* hat laut Inschrift die Schnalle für *Tonancius* persönlich angefertigt. Würde es sich bei dieser Reliquiarschnalle nicht um ein Werk des 6. Jahrhunderts, sondern um eines aus karolingischer Zeit handeln, müsste man ohne weiteres annehmen, dass der Hersteller *Maxo* Angehöriger derselben klösterlichen Gemeinschaft wie der Besitzer *Tonancius* war, da eben im Kloster von den Mönchen alles für den Eigenbedarf hergestellt wurde. Auch für das 6. Jahrhundert ist es sehr unwahrscheinlich, dass Reliquiarschnallen mit zugehörigen ledernem Klerikergürtel bei städtischen Handwerkern oder Wanderhandwerkern aus dem Laienstande gekauft oder in Auftrag gegeben wurden. So liegt es am nächsten, die für Kleriker bestimmten Reliquiarschnallen als Erzeugnisse kirchlichen, d. h. klösterlichen Handwerks anzusehen, nach der Benediktinerregel: *artifices, si sunt in monasterio, cum omni humilitate faciant ipsas res, si permiserit abbas*.“<sup>708</sup>

In der Tat muss eine nähere Verbindung zwischen dem klösterlichen Handwerker und seinem Auftraggeber aus dem Klerikerstand vorliegen, das verdeutlicht die Nennung beider Namen und die geklärten Voraussetzungen für das Zustandekommen der Arbeit. Wie hier angewendet, bedeutet das eine der beiden *facere* ein »hat machen lassen« und tritt

<sup>705</sup> WERNER 1977, 324–328, Abb. 27, 28, Taf. 97, 1.

<sup>706</sup> Ibid. 325f., ausführlich dort Anm. 134.

<sup>707</sup> WERNER 1977, 327.

<sup>708</sup> Aus einem Brief des Bischofs Avitus von Vienne an den Priester Viventius in Condat von 512/514 (MGH AA 6, 2 [1883] 53 Nr. 19). Zitiert nach WERNER 1977, 327 Anm. 138. Anm. Verf.: Die Benediktinerregel – *Regula Benedicti* – wurde 529 vom hl. Benedict von Nursia für das Gemeinschaftskloster von Monte Cassino verfasst; JENAL 1995.

demnach bereits im romanisierten Latein des späten 6. Jahrhunderts auf, lange bevor Bischof Bernward von Hildesheim sich der Wendung bediente.

Als ein weiterer Hinweis auf die *fecit* Zuweisung an den Auftraggeber, sei noch die »Reliquiarschnalle« von Gondorf angeführt.<sup>709</sup> Die überaus komplexe und ineinander verschränkte Bildkomposition deutete Werner als Daniel und die Löwen, Jonas und das Meeresungeheuer und der Kampf zwischen Krokodil und Schlange, zu der er anmerkt: ‚Es handelt sich um eine antike Tierfabel mit noch nicht eindeutig geklärtem christlichen Symbolgehalt aus der Bilderwelt des Physiologos.‘<sup>710</sup> Der zur Darstellung gebrachte christologische Bildinhalt entspringt sicher den Vorstellungen des Auftraggebers, nach dessen Angaben der *faber aerarius* sie in ein Bild umsetzte. Wie die deutlichen Gebrauchsspuren der Gürtelschnalle erkennen lassen, hat der Kleriker sie zeit seines Lebens bis zur Grablege in Gondorf im Dienst der Kirche getragen. Das markant ausgeführte *SIGGIRICVS FECIT* über der komplexen Bildaussage ist wohl kaum eine Handwerkersignatur, die lediglich dazu bestimmt sein soll, dem Träger des Gürtels die Werkstattangabe oder den Namen des Meisters in Erinnerung zu halten.

Aufwändigere Bildnisschnallen und Reliquiarschnallen mit christlichen Motiven waren Auftragsarbeiten, gefertigt als Bestandteil des *cingulum*, den der Kleriker als Zeichen seines Standes trug.<sup>711</sup> Es ist deshalb auch denkbar, dass es sich bei der auf der Schnallenplatte benannten Person, die »habe machen lassen« um den *donator* handelt; Stifter also, der dem Geistlichen das *cingulum* mit der Schnalle zu seiner Ordination übereignete. Eine Sonderstellung nehmen ebenfalls Namensnennungen ein, denen eine Widmung in der 3. Person Präsens Konjunktiv beigelegt ist – *N.N. vivat in deo* – er lebe, möge leben im [Frieden] Gottes einhundert (Saint-Maur) oder gar tausend Jahre (Ladoix-Serrigny). Der so von einem Anonymus formulierte Wunsch für ein langes Leben, gibt den unmissverständlichen Hinweis auf einen oder mehrere Stifter, die selber in einem klerikalen Umfeld zu

---

<sup>709</sup> ENGEMANN/RÜGER 1994, 239, Abb. 177, 1–3.

<sup>710</sup> SBORDONE 1976; WERNER 1977, 344; SCOTT 1998, 430–441; ALPERS 2004, 596–602.

<sup>711</sup> Der Gürtel war ursprünglich ein Zeichen der arbeitenden Bevölkerung. Handwerker, Bauern und Militärs trugen einen Gürtel. Seit Anfang des 5. Jhs. fand er in Gallien bei Klerikern, vereinzelt auch Bischöfen ebenso Verbreitung. Er galt als Zeichen der Askese und Bescheidenheit im Sinne Martin von Tours. Der römische Bischof Coelestin I. (422–432) erwähnt in einem Brief, einige Bischöfe ‚tragen einen Mantel und haben die Lenden umgürtet‘. *Coelest. ep.* 4,2, Migne PL 50, 417–458, 431: ‚*amicti pallio, et lombos praecincti*‘. Zitiert nach JUSSEN 1995, 673–718, 703; TRICHET 1986, 21–35, zum Gürtel 30; SCHOPPHOFF 2009, 201f., 203–205.

verorten sind. Hier käme dann auch eine Klosterwerkstatt zum Zuge, wie sie Joachim Werner bei der *Tonancius/Maxo* Schnalle von Monnet-la-Ville erwog.

Natürlich versahen Bronzehandwerker, die nicht weisungsgebunden in einer Klosterwerkstatt tätig waren, vielmehr selbstverantwortlich und unabhängig in der eigenen Werkstatt dem Beruf nachgingen, ihre Produkte mit Namen und dem nachfolgenden *fecit*. Diese Meister stellten Gefäße und Gegenstände des täglichen Bedarfs her und orientierten sich mit ihrem Angebot am Markt und der Nachfrage. Die Herstellermarke erfüllte dann aber auch eine Kontrollfunktion hinsichtlich der Bronzequalität. Wenn es keine Beanstandungen gab und das Angebot bei den Käufern Zustimmung fand, konnte sich der *faber aerarius* auf diese Weise auch »einen Namen machen«.

#### IV. 4. C. DIE LAUTSENKUNG O AUS U

Wenn das *NVMEN* der Inschrift nicht »Bild der Gottheit – Christus« bedeutet, stellt sich die Frage, welche schlüssige Erklärung sich dafür findet. Die Lösung bringt das späte Latein mit seiner o < u Lautsenkung. Neben *numen* gibt es in der Inschrift zwei weitere Beispiele: Zum einen *possidere* - im Besitz haben - das hier *pussidere* wird; das andere ist die Verschiebung in *annos* > *annus*.<sup>712</sup> *Numen* steht für den ursprünglichen Begriff *nomen* - Name. Bei den entarteten Flexionen des romanisierten Lateins auch in der Bedeutung von *nomine* - namens, im Namen von, für (jemanden).<sup>713</sup>

Paläographische Quellen liefern hierzu Belege: Die Inschrift eines Grabsteins in Trier aus der 2. Hälfte des 7. bis 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts beginnt mit den Worten: + *HIC REQVIESCIT VIR VENERA/BELIS ADOLISCENS NVM(INE) ODOAL(DVS)*. Sie zeigt an, dass der ‚hochverehrte junge Mann mit Namen/namens Odoaldus‘ hier bestattet ist.<sup>714</sup> Bei der Inschrift eines weiteren, ebenfalls in das 7., vielleicht schon 8. Jahrhundert zu datierenden Grabsteins aus Remagen, Kr. Ahrweiler, bringt die Lesung : *HIC REqI/ISCIT PV/ELLO NV/MEN DEV/DOLFO(S)* – ‚Hier ruht der Knabe mit Namen Deudolfus.‘ *Puella* für *puer*

<sup>712</sup> McKITTERIC 1995, 130–145.

<sup>713</sup> In diesem Sinne urteilt auch BANNIARD 2013, 175: ‚Je ne crois pas comme d’autres commentateurs que NVMEN soit la forme sousjacente. C’est trop savant. La confusion V/O (comme ensuite dans ANNVS pour ANNOS), si courante renvoie automatiquement au lexème ordinaire *nomen*.‘; Vgl. Georges Handwörterbuch, Hannover 1972<sup>13</sup>: ‚*nomen*‘ Sp. 1180–1182.

<sup>714</sup> Trierer Zeitschr. 12 (1937), 281; EGGER 1957, 331. Hier als *NVM(INE) ODOAL(DVS)*; GÖSE 1958, Nr. 450; GAUTHIER 1975, 381, I, 147. Hier wiedergegeben als *NV(MINE) MODOAL(DVS)*. So auch in FUCHS 2006, 11–13, Nr. 6, Taf. 2 Abb. 7.

ist in Analogie zu *puella* gebildet.<sup>715</sup> In beiden Grabinschriften stellen die trauernden Hinterbliebenen dem Namen des jung Verstorbenen ein *numen* voran, sinngemäß demnach: ‚[Zu Lebzeiten] trug er den Namen bzw. wurde Deudolfus/Odoaldus genannt.‘<sup>716</sup> Die Beispiele können sicher noch erweitert werden, zeigen aber schon hinreichend die bei *NVMEN* zeittypische Lautverschiebung von <o> zu <u>, von *nomen* zu *numen*, die hier den neuen, irreführenden Terminus Numen auf den Plan gerufen hat.

Wäre zum Zeitpunkt der Fertigung der zukünftige Besitzer der Schnalle bekannt gewesen, also derjenige, der sie an seinem Gürtel tragen wird, wäre natürlich dessen Name angegeben. In diesem Fall würde sich das *numen* vor dem Namen erübrigen, denn im Leben bezeichnet der Name den Menschen in seinem Sein. Die Formulierung hätte dann vermutlich gelautet: *Landelinus ficit N.N.* – L. hat dem, oder für den N.N. (im Dativ oder Ablativ) fertigen lassen.

#### IV. 4. D. ÜBERSICHT

Der eigentliche Begriff *numen* ist in der Antike als ‚die wirkende Macht einer göttlichen Wesenskraft ohne persönlichen Gestaltcharakter‘ verstanden worden.<sup>717</sup> Eine gestaltlose Wesenskraft ist aber nicht in ein Bild zu fassen, denn das würde im vorliegenden Fall bedeuten, dass der Handwerker, also ein Mensch das Göttliche gestaltet hat. Würde der waffenschwingende Reiter ohne Nimbus Christus darstellen, müsste er historisch zeitgerecht in der Inschrift mit *dominus* tituliert werden; der Handwerker hätte mithin den Herrn dargestellt – *DOMINVM FICIT*. Rainer Warland vertritt die Auffassung, dass die *facere*-Formulierung ein Christusbildnis ausschließt (Zitat s. oben, IV.4.a) und dem ist wohl nicht zu widersprechen. Dabei spielt es auch keine Rolle, ob Landelinus das Bildnis selber herstellte, oder jemanden mit der Herstellung beauftragt hat. Die Frage, was denn nun *NVMEN FICIT* aussagt, klärt die o < u Lautsenkung im vulgarisierten Latein des Frühmit-

---

<sup>715</sup> FÖRSTEMANN 1966, s. v. Theuda / Theudulf; EGGER 1954, 146-158 (= A. BETZ/G. MORO (Hrsg.), 157f. Nr. 24 Taf. 9, 2; ENGEMANN/RÜGER (Hrsg.) 1994, 108f. Nr. 34, Abb. 65.

<sup>716</sup> Vgl. ENGEMANN/RÜGER, wie vor, 110 m. Anm. 10. Die Autoren verweisen darauf, dass *nomen* in der Regel nur bei Frauen, Kindern und Jugendlichen hinzugefügt ist. Es ist aber, wie oben ausgeführt, beim »mit Namen N.N.« der Grabinschriften etwas Anderes zu gewärtigen als beim *nomen*- Hinweis im Sinne von »im Namen«, wie es Landelinus hier gebraucht.

<sup>717</sup> PRESCENDI 2000, Sp. 1047-1049.

telalters. NOMEN statt NVMEN findet Bestätigung durch die zwei weiteren o < u Parallelen im Inschrifttext. Damit hat sich die Aussage nun dahingehend verändert, dass Landelinus die Gürtelschnalle ,im Namen von demjenigen/für denjenigen hat anfertigen lassen (FICIT)‘, der sie besitzen wird.

#### IV. 5. CHRISTUS MONOGRAMME

Selbst unter der Voraussetzung das *FICIT NVMEN* sollte einleitend die Identität des Reiters feststellen, so bliebe doch als weiteres die Klärung der Korrelation der übrigen Motivbestandteile zu der »numen – Christus« Interpretation. Wie bereits bemerkt geht die Deutung des waffentragenden Reiters als den Christus der Apokalypse auf Joachim Werner zurück.<sup>718</sup> Er sah dies 1977 unter anderem durch die beiden Christusmonogramme erwiesen; eines mit lateinischem Kreuz über dem Kopf des Pferdes, ein weiteres auf dem Schilddorn des Schnallenbügels, hier mit einem *Chi* (X) und ohne das retrograde ω A des ersteren. Da beide Monogramme oben in einem lateinischen R und nicht in dem geschlossenen Bogen des griechischen *Rho* (P) enden, stehen sie nach Werner für *rex*, dem *rex regum* der Apokalypse, der auf einem weißen Pferd reitende sieghafte Christus, dem die himmlischen Heerscharen folgen, um wie verkündet, die Gott feindlichen Mächte in einem Endkampf zu überwinden (Offb 19. 11).

Victor Gardthausen hatte dies 1966 jedoch anders gesehen, als er zu dem R in Christusmonogrammen feststellte, dieses sei im lateinischen Westen, bezeichnenderweise auch nur dort, gelegentlich anstelle des griechischen *Rho* anzutreffen. Die näheren Zusammenhänge des Sachverhalts waren 1929 bereits von A. M. Frantz untersucht worden.<sup>719</sup> Demnach ist ein erstes Auftreten von Monogrammen mit offenem *Rho* und ausgestellttem Bogen im 4. Jahrhundert in Syrien und Konstantinopel nachgewiesen (Abb. 15); von dort habe es sich nach Westen ausgebreitet. Es trat bevorzugt in Gebieten mit ausgeprägten politischen und wirtschaftlichen Kontakten in den griechischen Osten auf, wie auch in Ravenna mit seiner engen Bindung an Konstantinopel. Im Süden Galliens unterhielten die bedeutenderen Städte des Rhonetales ebenfalls durch Fernhändler vermittelte kulturell-religiöse Kontakte

---

<sup>718</sup> WERNER 1977, 332-337.

<sup>719</sup> ROSSI de, G. B. (ed.), *Bullet. di Arch. cristiana* ed. de Rossi III, 5, 1880, 154; 1882, 87; GARDTHAUSEN 1966, 76; FRANTZ 1929, 10-26.

in den ostmediterranen Raum; oder sie kamen durch einen Personenkreis aus dem Osten zustande, der sich über einen längeren Zeitraum in den gallischen Handelszentren aufhielt.<sup>720</sup> In Südgallien verbreitete sich nun ein aus dem offenen *Rho* entstandenes R, das

„unlike the open *Rho*, appears to be an entirely occidental form, though undoubtedly arising from a misunderstood imitation of the eastern monogram with the open *Rho* [...], the gallic R, then, may be interpreted as a latin attempt to domesticate the *Rho*.”<sup>721</sup>

Birgit Arrhenius kommt 1986 in ihrer Beurteilung der von A. M. Frantz vorgelegten Untersuchung allerdings zu einem anderen Ergebnis, das vielmehr dem Joachim Werners von 1977 entspricht.<sup>722</sup> Sie hält es für ‚sehr unwahrscheinlich‘, dass im lateinischen R eine Angleichung an das griechische *Rho* vorliege. Vielmehr sei es die eindeutige Absicht ein R zu zeigen, wie der nach außen gehende Grundstrich deutlich hervorhebe. Es stehe für *rex*, Christus der König, wie er oft genannt und in bewusster Anlehnung an die spätantike Herrscherikonographie dargestellt wird; die Königsvorstellung habe also in der Christenheit einen festen Platz.

Unabhängig von der gewiss zutreffenden Christus-König Feststellung bleibt doch die Frage, warum das *rex*-R auf das südliche Gallien beschränkt blieb. In den übrigen Gebieten des lateinischen Westens fand es keine Verbreitung, obwohl doch mit Christus dem König überall die gleichen Glaubensvoraussetzungen gegeben waren, die ihm dazu den Boden bereiteten.

Eine Entsprechung zu den beiden R-Christogrammen der Landelinus Schnalle, von denen genau genommen nur das auf der Dornplatte ein geschlossenes R wiedergibt, zeigt die etwa zeitgleiche, vergoldete und mit Almandinen besetzte bronzene Scheibenfibel von Limons, Dep. Puy-de-Dôme, einem 1885 gemachten Einzelfund (Abb. 16). Ihre wie Speichen eines Rades angeordneten Arme bilden das Christusmonogramm mit A und  $\omega$  zwischen den Balken des *Chi*. Der bärtige Männerkopf im Zentrum, umgeben von einem Kreuznim-

---

<sup>720</sup> *Eus. hist. eccl.* V 1, 3 zitiert zur Unterstreichung der engen Beziehungen aus einem Brief: ‚Die zu Vienna und Lugdunum in Gallien lebenden Diener Christi wünschen den Brüdern in Asien und Phrygien, welche mit uns den Glauben an die Erlösung und die Hoffnung teilen, Friede und Gnade und Herrlichkeit von Gott, dem Vater, und von Christus Jesus, unserem Herrn‘ (Übers. Phil. Häuser); Gregor von Tours (*HF* VII 31) berichtet von dem syrischen Kaufmann Euftron, der um 585 in Bordeaux lebte. Er besaß eine Leibreliquie (*pollex*) des hl. Sergius. Um möglichst allen die Verehrung der Reliquie zu ermöglichen, ließ er sein Wohnhaus zu einer Kirche umbauen. WEIDEMANN 1982, 2, 183, 186.

<sup>721</sup> FRANTZ 1929, 25.

<sup>722</sup> ARRHENIUS 1986, 138; Hierzu auch RISTOW 2007, 282 und PADBERG 2011, 630 m. Anm. 129.

bus, in dem vier Almandine das Kreuz bilden, stellt zweifellos Christus dar. An dem vertikalen Balken ist oben seitlich ein lateinisches R angefügt.<sup>723</sup> Dieses kann aber, wenn man der Interpretation von A. M. Frantz folgen will, durchaus als die westliche Spielart des griechischen *Rho* verstanden werden. Die Gläubigen im lateinischen Westen werden als Phonem keine distinktiven Merkmale wahrgenommen haben, ob man es nun als Zeichen *Christi* oder *Χριστοῦ* verstand. Ein zweifelsfreier Nachweis, dass mit dem R das Zeichen für *rex* gemeint ist, aus dem sich dann die Identität des Reiters ableitet, lässt sich hieraus jedenfalls nicht erbringen.

Es zeichnet sich somit ab, dass die beiden R-ähnlichen Zeichen der Christogramme der Gürtelschnalle keinen zweifelsfreien Verweischarakter auf den *rex regum et dominus dominantium* der Apokalypse (Offb 19. 16) beinhalten. Dieser Punkt ist von Bedeutung, beruht doch die *rex* Hypothese in ihrer Ableitung aus der Apokalypse entscheidend auf diesem Sinnzusammenhang. Doch selbst unter der Voraussetzung, R stände hier wirklich für *rex*, würde es nicht automatisch auf einen waffenschwingenden Christus, der auf einem Hengst reitet, hinweisen.

Im Übrigen wird der Gottessohn oftmals König genannt und das nicht nur von anderen; vor Pontius Pilatus bezeichnete er sich selbst so. Auf die Frage des Statthalters ‚Bist du der König der Juden?‘ erwiderte Jesus ‚Du sagst es‘ (Mt 27. 11).<sup>724</sup> Über dem Haupt des Gekreuzigten befestigte man deshalb eine Tafel (*titulus crucis*) mit der *causa poena*, dem ‚Grund für seine Bestrafung‘. (Mt 27. 37) Auf ihr stand INRI, die Kurzform für *I(esus) N(azarenus) R(ex) I(udaeorum)*. Für Pilatus war die Antwort das Eingeständnis eines Majestätsverbrechens, der *laesa maiestis*. In einer römischen Provinz konnte es keinen König ohne das Zugeständnis Roms geben. Hätte Jesus erwidert, er sei der Gottessohn, hätte Pilatus die Untersuchung eigentlich einstellen und die Dinge auf sich beruhen lassen können. In religiösen Dingen zeigten sich die Römer tolerant, obwohl sie dem mosaischen Glauben und den Juden im Allgemeinen eher ablehnend gegenüberstanden. Cicero stellte das in seiner Verteidigungsrede des Flaccus klar.<sup>725</sup>

---

<sup>723</sup> ROTH 1996, 637 Abb. 503.

<sup>724</sup> SCHÄRTL 2011, 85f.

<sup>725</sup> Cic. Flacc. 69: ‚Sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis. Stantibus Hierosolymis pacatisque Iudaeis tamen istorum religio sacrorum a splendore huius imperi, gravitate nominis nostri, maiorum institutis abhorrebat.‘ (Übers. K. Bringmann); BRINGMANN 2005, 175; RÜPKE 2015, 161.

„Jeder Staat hat seine eigene Religion, wir die unsrige. Schon als Jerusalem noch stand und die Juden friedlich waren [bevor sie gegen Pompeius Krieg führten], waren ihre religiösen Praktiken mit dem Glanz unserer Herrschaft, der Würde unseres Namens und den Bräuchen unserer Vorfahren gänzlich unvereinbar.“

Wie weit Pilatus die Ansicht Ciceros teilte, ob er sie überhaupt kannte, ist nirgends überliefert, in Abwägung der innenpolitischen Lage in Judäa hielt es der römische Statthalter jedoch für opportun, Jesus wegen seines Königslogion zu verurteilen.<sup>726</sup> Obwohl das Auftreten des Angeklagten ihn nicht von dessen Schuld überzeugte, fühlte er doch politisch seine Hände gebunden, die er aber nach eigenem Bekunden in Unschuld wusch. Er kam mit der Verurteilung der Forderung des ‚Hohen Rat‘ (*Sanhedrin*) der Juden entgegen, der die Verhängung der Todesstrafe für den Unruhestifter Jesus von Nazareth verlangt hatte, selbst aber zu einem Verfahren ohne Einverständnis des römischen Statthalters nicht berechtigt war. So wurde Jesus nach römischem Recht zum Tode am Kreuz verurteilt. Wenn Pilatus dem ‚Hohen Rat‘ die Durchführung des Verfahrens zugestanden hätte, wäre Jesus nicht gekreuzigt, er wäre nach jüdischem Gesetz gesteinigt worden, denn den Juden war die Kreuzigung unbekannt.<sup>727</sup> Das Gesetz beinhaltet auch, Hingerichtete nicht ihren Angehörigen für die Bestattung zu überlassen. Als eine Art von Strafverschärfung sind die Toten einbehalten und in einem vom Rat ausgewiesenen Areal inhumiert worden, was einem anonymen Verscharren in der Erde gleichkam.<sup>728</sup>

Pontius Pilatus hatte bei den äußeren Gegebenheiten der Entstehung des frühen Christentums einen bemerkenswerten Anteil; natürlich ohne sich dessen bewusst zu sein. Dem sich hier ergebenden Fragenkomplex ist Alexander Demandt nachgegangen und stellt in einer 1986 erschienen Arbeit dazu auch die Frage ‚Was wäre geschehen, wenn Jesus durch Pontius Pilatus im Jahre 33 begnadigt worden wäre?‘<sup>729</sup> Er erwägt verschiedene Alternativen zur Entwicklung der neuen Religion und hält letztlich einen ‚gnostisch-neuplatonischen Sonnenkult‘ für die wahrscheinlichste.

---

<sup>726</sup> DIBELIUS 1915, 113–126; ROSEN 1990, 47–73.

<sup>727</sup> COHN 2001, 203–215, 280–286; THEISSEN/MERZ 2011; FRIED 2019, 32.

<sup>728</sup> FRIED 2019, 40.

<sup>729</sup> DEMANDT 1986, 82–86; DERS. 1999; WALLRAFF 2001, 202 Anm. 6.



#### IV. 6. FALSCH GÖTTER

##### IV. 6. A. GERMANISCHE GÖTTERWELT AUF BURGUNDISCHEN D-SCHNALLEN

Der amerikanische Althistoriker Michael Speidel vertritt in seiner Arbeit von 2011 die Auffassung, gegen Ende des 6. Jahrhunderts seien in Burgund ebenso expansiv wie spontan bildliche Darstellungen einer germanischen Götterwelt aufgetreten.<sup>730</sup> Zu diesem Ergebnis gelangt Speidel in einer Neuinterpretation von Bildinhalten lokaler D-Gürtelschnallen, die von der bisherigen Forschung übereinstimmend als christlich angesehen wurden; der Autor hingegen erkennt in ihnen pagane, nordisch-germanische Gottheiten.<sup>731</sup> In seiner Arbeit untersucht er die Exemplare von Saint-Maur, Arr. Lons-le-Saunier (Dep. Jura), von Lavigny in der Schweiz und aus der Stiftskirche von Saint-Quentin im Norden Frankreichs. Wie der Autor mitteilt (in Anm. 232), ist dies der erste Teil einer umfangreicheren Untersuchung, zu der noch die Schnallen von Niederbreisig, Leyden und Meursault folgen sollen, für die dann wohl auch eine polytheistische Neuinterpretation zu erwarten ist.

Den Thesen Speidels käme für den Forschungsstand des frühen Christentums im Gallien des 5. und 6. Jahrhunderts, aber auch darüber hinaus, eine erhebliche Bedeutung zu, wenn sie sich als haltbar erweisen; sie werden deshalb hier näher untersucht. Es würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen, auf alle vom Autor behandelten burgundischen Schnallen, vor allem jedoch auf deren Interpretation, in extenso einzugehen. Aber schon bei der ersten untersuchten Gürtelschnalle, der des Diakons Deenatus von Saint-Maur, zeigt sich, dass die vertretenen Thesen zur germanisch-polytheistischen Deutung dieser Schnalle nicht haltbar sind:

##### IV. 6. B. DIE GÜRTELSCHNALLE DES DIAKONS DEENATUS

Die bronzene Gürtelschnalle von Saint-Maur mit rechteckigem Beschlag des burgundischen Typ D ist eine Reliquiarschnalle (Abb. 14), die nach Angabe von Joachim WERNER »vor 1856« in einem Sarkophag neben der Mauritiuskirche gefunden wurde.<sup>732</sup> Die

---

<sup>730</sup> SPEIDEL 2011 – ‚Burgundian Gods ...‘ ist missverständlich, da keine lokalen burgundischen Götter angesprochen werden, vielmehr die nordgermanische Götterwelt.

<sup>731</sup> HAUCK 1987, 161–183.

<sup>732</sup> In einer alten Ausgabe (1854) des 'Dictionnaire Géographique, Historique et Statistique des communes de la Franche-Comté' wird die Kirche als eine der frühesten Burgunds angegeben, deren ältester Baubestand auf das 9. Jhdt. zurückgeht. Sie bewahrt Reliquien des hl. Mauritius, dem sie geweiht ist. 1845 sind bei Anlage

privilegierte Lage des Grabes unmittelbar an der Kirche zeigt an, dass der hier Bestattete Christ war, wie auch die Beisetzung in einem Sarkophag seine sozial herausgehobene Stellung zu erkennen gibt. Zusätzlich bestätigt diesen Status die Inschrift auf dem rechteckigen Beschlag der Gürtelschnalle, die sich im Grab fand und den Eigentümer benennt, einen Diakon mit Namen Deenatus, ein gallorömischer Kleriker, der vermutlich in engerer Beziehung zu der Kirche stand, bei der man ihn bestattete.

Das Amt eines Diakons beinhaltete zu dieser Zeit unter anderem die Aufgabe den Bischof in seiner Tätigkeit zu unterstützen. Gewann er dabei besondere Zustimmung, konnte ihn der Bischof zum *acolythus* ernennen und weihte ihn durch Handauflegen (*consecratur*).<sup>733</sup> Der Bischof stattete ihn mit Vollmachten aus und setzte ihn als Gesandten (*missus*) oder Überbringer von Botschaften an auswärtige Institutionen ein.<sup>734</sup> Die dabei gewonnenen Fähigkeiten, wie auch das erworbene Wissen innerkirchlicher Zusammenhänge führten nicht selten dazu, dass der Diakon später selber in das Bischofsamt aufstieg. Ein Beispiel dafür ist Bischof Ennodius von *Ticinum* (Pavia; sed. 514–521), der als Diakon 491 Bischof Epiphanius (sed. 466–496) nach *Lugdunum* zum burgundischen König Gundobad begleitete. Mit Gundobad führte der Bischof im Auftrag König Theoderichs politische Verhandlungen, in deren Verlauf der Diakon wohl die Funktion eines Privatsekretärs ausübte. 514 wurde Ennodius der übernächste Nachfolger des Epiphanius.<sup>735</sup> Glanzvoller noch verlief in Rom die Karriere Leo I. (400–461). Um 418 bekleidet er das Amt des *acolythus*, war *diaconus* und *archidiaconus*, bevor er 440 *episcopus* wird – Leo der Große, Bischof von Rom, der auf dem Stuhle Petri die alte Titulatur *Pontifex Maximus* wiederbelebte, ursprünglich die Bezeichnung des römischen Kaisers als »Oberster Priester«. Kaiser Gratian hatte den Titel 382 auf Betreiben des römischen Bischofs Damasus und des Mailänder Bischofs Ambrosius abgelegt (Vgl. Kap. II.9.d).<sup>736</sup>

---

einer Straße an der Südseite der Kirche eine größere Anzahl römischer Ziegelplattengräber, sowie merowingische Gräber entdeckt worden. Offenbar standen sie in Bezug zu einem Vorgängerbau an gleicher Stelle, was durch eine archäologische Untersuchung leicht überprüfbar wäre. Es ist anzunehmen, dass das Grab des Diakons 1845 hier ebenfalls freigelegt wurde; KÜHN 1943, 140–169; EBERSOLT 1950, 49 Nr. 112; SALIN 1959, 343 Anm. 2, Abb. 141; WERNER 1977, 319f., 325f., Taf. 105, 3; MARTIN 1984, 244–246; SCHELLHAS 1997, 71, 80f.; SPEIDEL 2011, 2ff.

<sup>733</sup> Das Mindestalter eines Diakons wurde 506 auf dem Konzil von Agde in c. 16 auf 25 Jahre festgesetzt.

<sup>734</sup> DACL I, 2, 2537–2555; RAC I, 501–504; LexMA I, 758–759; RÜPKE 2015, 82–85.

<sup>735</sup> VOGEL 1885.

<sup>736</sup> ZIEGLER 1979, 1046–1048, hier 1048.

Die Darstellung auf der Platte zeigt rechts die beiden Löwen mit Daniel in der Mitte. Der Löwe am Rand sitzt aufgerichtet mit offenem Maul auf seinen Hinterläufen und schaut auf Daniel, der sich seinerseits ihm zuwendet. Der Löwe auf der anderen Seite kehrt Daniel den Rücken zu. Er richtet sich ebenfalls auf und schaut mit rückwärtsgewandtem Kopf auf Daniel. Die kleinere Figur links von der Szene und die größere, in einen langen Mantel gehüllte neben ihr, sollten nach Herbert KÜHN Abraham und Isaac darstellen, eine Ansicht, der sich Bernhard SALIN anschloss.<sup>737</sup> Joachim WERNER hat jedoch unter Hinweis auf die Reliquiarschnalle von Chalon-sur-Saône dargelegt, dass der auf dieser abgebildete und inschriftlich benannte Habakuk, der Helfer Daniels, auch hier gemeint ist.<sup>738</sup> Warum die Gestalt derart bedeutungsverkleinert wiedergegeben ist bleibt unersichtlich; es fällt allerdings das Fehlen eines spezifischen Merkmals auf: Habakuk bringt auf Gottes Geheiß mit Hilfe eines Engels Speise und Trank an die Löwengrube (Dan 14, 33-39) um den dort ausharrenden Daniel zu stärken. Auf allen bekannten Wiedergaben der Szene erscheint daher als essentieller Bestandteil des Geschehens Habakuk mit einem Gefäß oder Behältnis, in dem er die Speisen überbringt.<sup>739</sup> Unerklärlich bleibt ferner, dass die verkleinerte Figur kompositorisch in keinem näheren Bezug zu Daniel zu stehen scheint.

Bei der hohen Gestalt am linken Rand, bekleidet mit einem langen Gewand und möglicherweise *capite velato*, die einen länglich-gebogenen Gegenstand in der Rechten hält, erschließt sich auf den ersten Blick keine Deutung. WERNER hat seinen Vorschlag, Christus, immerhin mit einem Fragezeichen versehen. Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass sich eine im Aussehen und Wiedergabeduktus vergleichbare Gestalt auf einer Wandmalerei im Arkosol von Kammer F der Katakombe an der Via Latina in Rom befindet.<sup>740</sup> Sie zeigt den biblischen Samson (oder Simson), der den Eselskiefer in seiner Rechten drohend erhebt, mit dem er tausend Philister erschlug (Ri 15, 15-17). Sie liegen niedergestreckt vor ihm, während andere schreckerfüllt das Weite suchen (Abb.20). Samson wird gewöhnlich, vornehmlich jedoch in der hochmittelalterlichen Kunst, im Kampf mit dem Löwen dargestellt (Ri 14, 5-6); ein weiteres Wandgemälde im Durchgang L der gleichen Katakombe

---

<sup>737</sup> KÜHN 1943, 140-163; SALIN 1959.

<sup>738</sup> WERNER 1977, 320.

<sup>739</sup> Wie vor, Taf. 99, 3. Zu beiden Seiten Habakuks sieht man hier jeweils ein Gefäß mit Tragbügel für die Speisen.

<sup>740</sup> FERRUA 1991.

zeigt ihn auch in diesem Löwenkampf.<sup>741</sup> Wie das Wandgemälde im Arkosol jedoch nahelegt, war der als Keule dienende Eselskiefer jedem kundigen Betrachter als Hinweis auf Samson gleichermaßen vertraut. Bei dieser gewalttätigen Auseinandersetzung präsentiert sich der sieghafte Samson ganz *civiliter* mit Tunica und Pallium bekleidet, ähnlich der langgewandeten Gestalt auf dem Schnallenbeschlag (Abb. 14a). Wenn es sich hier bei den beiden Protagonisten um Daniel und Samson handeln soll, stellt sich die naheliegende Frage, in welchem kausalen Zusammenhang der Künstler oder sein Auftraggeber sie sah?

Über Samson kam der »der Geist des Herrn«, als er in der Gegend von Timna von einem brüllenden Löwen angefallen wird, den er »mit bloßen Händen zerreißt, als würde er ein Bockchen zerreißen« (Ri 14, 6). Samson ist ein Gott geweihter Nasiräer (=Ausgesonderter, Geweihter), der bei Lehi praktisch im Alleingang mit seinem Eselskiefer den Sieg über die Philister erringt, den Feinden Israels. Daniel hingegen, ebenfalls ein Gottgeweihter, erlebt den Umgang mit den Löwen in der Grube auf gänzlich andere Weise, denn er verkündet: »Mein Gott hat seinen Engel gesandt und den Rachen der Löwen verschlossen« (Dan 6, 22). In diesem Spannungsbogen wird, bei Samson wie bei Daniel, durch die von Gott gewährte Gnade die tödliche Bedrohung überwunden – der Sieg des Lebens über den Tod aufgrund des Glaubens. Im Brief an die Hebräer zählt der Apostel Paulus namentlich alle sieghaften Glaubenszeugen des Volkes Israel auf, jede Benennung mit einem »Aufgrund des Glaubens von ... « einleitend (Heb 11), um dann im nächsten Kapitel aus der »Wolke von Zeugen«, darunter auch Samson (Heb 11, 32), auf Christus, den »Vollender des Glaubens« zu hinzuweisen (Heb 12, 1-2), der fortan die Gläubigen in ein ewiges Leben nach dem Tode führen wird. Sie können folglich mit Erleichterung fragen: »Tod, wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel« (Kor 15, 55). Diese Vorstellungen werden auch dem burgundischen Schnallenbildnis zugrunde liegen, bei dem das beliebte Motiv des Löwenbefrieders Daniel um das des Löwenbezwingers Samson erweitert ist.

Wenn man sich nun der Interpretation des Schnallenbildnisses von Michael SPEIDEL zuwendet, so beginnt er sie mit einer Umzeichnung des Bildnisses von eigener Hand, mit der, wie er betont, alle Details dem Betrachter noch plastischer vor Augen geführt werden können. Diese Zeichnung ist aber wohl eher geeignet, neue Realitäten aus der Sicht des

---

<sup>741</sup> FINK/ASAMER 1997, Eselskiefer 17, Abb. 23 – Löwe 21, Abb. 29; Löwenkampf vgl. FERRUA, wie vor, 124, Abb. 121.

Bearbeiters zu schaffen (Abb. 14b). In der Tat stellt sich nun einiges gänzlich anders dar. Der im Original naturalistisch wiedergegebene Kopf des linken Löwen mit aufgerissenem Rachen und zottiger Mähne ist zeichnerisch vollkommen aufgelöst und gibt jetzt die Sicht auf ein Schwert in der Rechten des Helden frei. Die zweifelsfreie Identifizierung dieses Schwertes, einschließlich des Schwertknaufs und der Parierstange, wird vom Autor im Text ausdrücklich hervorgehoben.<sup>742</sup> Bei so viel Detailgenauigkeit ist allerdings zu fragen, warum bisher noch niemand auf die markante Waffe aufmerksam geworden ist? In der Zeichnung versetzt Daniel dem Untier zu seiner Linken einen Schwertstoß, wendet sich jedoch bei dieser Aktion eher unbeteiligt von ihm ab, um seine Aufmerksamkeit dem anderen Löwen zuzuwenden.

Bei dem Helden mit dem Schwert soll es sich um den altnordischen Balder der germanischen Mythologie handeln.<sup>743</sup> In seiner Zeichnung interpretiert SPEIDEL eine Linie in Hüfthöhe als das erigierte Geschlechtsteil des Balder, welches er dem rechts vor ihm kauenden Löwen entgegenreckt. Auch hier sei angemerkt, dass dieses markante Organ bisher noch niemandem auffiel. SPEIDELS skurrile *diagnosis ex uso practico* lautet, es sei charakteristisch für den nordischen Helden, durch Protzen mit dem göttlichen Geschlechtsteil wilde Tiere abzuschrecken.<sup>744</sup> Die kleinere, etwas nach rechts geneigte Gestalt soll Loki verkörpern, den Widersacher Balders, der in der zeichnerischen Umsetzung zu einem "bird-man" mit Vogelschwingen mutiert. Die große Gestalt am linken Rand wird als Totengöttin Hel gedeutet<sup>745</sup>; zur Bestimmung des weiblichen Geschlechts dieser Gestalt genügt dem Autor das bodenlange Gewand.<sup>746</sup>

---

<sup>742</sup> SPEIDEL 2011, 4.

<sup>743</sup> Ibid., 2 Anm. 5; 8f. Anm. 32, 36, 42; SCHIER 1976, 2–7; VOLZ 1980, 1362–1364.

<sup>744</sup> Ibid., 8 Anm. 33. Die dort als Vergleich benannte Zierscheibe von Löhningen, Kt. Schaffhausen (RENNER 1970, Nr. 540) zeigt aber keine solche Darstellung. Bei der zweiten zitierten Pressblechfibele von Pramay, Kanton Vaud/CH (Abb. 19a) besteht gar kein Zusammenhang mit Balder: Es wird ein phallisches Pferd gezeigt (zum Hengst vgl. Kap. IV.6.c).

<sup>745</sup> EHRHARDT 1989, 2115; SIMEK 2006; DE VRIES, 2010.

<sup>746</sup> Ibid., Loki: 6f., Hel: 9ff.; Zur Deutung und Interpretation germanischer Götter auf den burgundischen Gürtelbeschlägen bezieht sich Speidel auf Inhalte der gegen Ende des 13. Jahrhunderts verfassten isländischen Edda des Snorri Sturluson, hier hauptsächlich der älteren Lieder-Edda. Sie fußt auf einer früheren, um 1000 entstandenen Fassung, die wiederum auf noch älteren, wissenschaftlich aber nur lückenhaft nachzuweisenden Teilen beruht. Der Ursprung liegt wohl in der VW-Zeit, im Norden als 'Heldenzeitalter' im Bewusstsein. Abgesehen davon, dass in der Überlieferung mehrere Jahrhunderte im Dunkel liegen, ist die Edda vor allem eine mythologisch-literarische Quelle. Den Nachweis archäologischer Zusammenhänge kann sie nicht erbringen. Vgl. DUMÉZIL 1977; MUNKSGAARD 1978, 337–343; HAUCK 1978, 361–401; BECK 1986, 413–426; Ibid. 1994; CLUNIES ROSS (a) 1992, 633–655; Ibid. (b) 1992, 204–216; MAROLD 1992, 685–719; GOLTHIER 1995; FIX

Weiteren Unstimmigkeiten im Text soll an dieser Stelle nicht nachgegangen werden, hinsichtlich der vorliegenden Arbeit interessiert jedoch vorrangig die Aussage, an der Wende des 7. Jahrhunderts hätten in der Burgundia derart komplexe Vorstellungen des nordgermanischen Polytheismus noch einen Nährboden gefunden, wie sie angeblich in kohärenten Bildkompositionen einer Vielzahl von Gürtelschnallen auftreten sollen. Unbestritten bleibt, dass einzelne polytheistische Elemente in der Übergangszeit punktuell noch nachzuweisen sind und allenfalls synkretistische Vorstellungen nahelegen. Für geschlossene Bildaussagen auf einem Gegenstand des täglichen Gebrauchs, wie sie hier postuliert werden, kommt nur ein identitärer Kultverband in Betracht, der um 600 noch in der Lage gewesen sein sollte, in der inzwischen fundierten römisch-christlichen Glaubenswelt Burgunds einen isolierten nordisch-paganen Glaubensritus zu praktizieren. Bei solchen szenischen Darstellungen ist zu vergegenwärtigen, dass ihnen in Spätantike und Frühmittelalter ein Realität schaffender Bekenntnischarakter zukommt, den Karl HAUCK in der Aussage fasste: 'Nur Götter oder vergöttlichte Aristokraten waren in der Völkerwanderungs- und Merowingerzeit im vorchristlichen Europa bildwürdig'.<sup>747</sup> Es gehört nicht viel Phantasie dazu sich vorzustellen, welche Reaktionen sie im christlichen Burgund ausgelöst hätten: Die Bischöfe wären in allen *pagi* gegen den Kult der »Götzendienen« (*idolatries*) und ihrer Machwerke vorgegangen, mit der Konsequenz der Stigmatisierung bis hin zu einer Störung der sozialen Identität. Unter solchen Voraussetzungen stellt sich zwangsläufig die Frage, was den Diakon Deenatus dazu veranlasst haben soll, eine Gürtelschnalle mit einem Bildnis des »Dämonenkults« zu tragen?

Der Frage muss sich natürlich auch der Autor stellen. Er findet den vermeintlichen Lösungsansatz, indem er beides, den Kleriker und die Schnalle, vorsorglich voneinander trennt – der Diakon soll nicht der Erstbesitzer der Schnalle sein. Auf dem Rand der Platte habe sich ursprünglich die Inschrift eines heidnischen Vorbesitzers befunden. Der- oder diejenigen, die dem Diakon bei seinem Amtsantritt das *cingulum* mit der Schnalle in Zweitverwendung übereigneten, hätten zuvor die heidnische Inschrift entfernen und durch die

---

1998; SEE 1999, 311–344; Ibid. 1997–2000; MAIER 2003; KUHN 2004; GENZMER 2006; NAHL 2013; SIMEK 2014, 151, 263–283, bes. 275.

<sup>747</sup> HAUCK 1992, 564.

christliche Widmung ersetzen lassen, in der sie Deenatus ein langes Leben in Gott wünschten.<sup>748</sup> Die christliche Adaption der Gürtelschnalle beschränkt sich nach Speidel nur auf die Inschrift; die Götterszene auf der Platte blieb unberührt. Im Verlauf der neuerlichen Inschrift glaubt der Autor einzelne Bestandteile der ursprünglichen Inschrift noch ausmachen zu können – das wäre dann ein Palimpsest in Metall. Auch soll in diesem Bereich die Bronze durch die spätere Nachbearbeitung eine etwas hellere Färbung angenommen haben. Materialtechnisch lässt sich gegen diese beiden Beobachtungen einwenden, dass die Buchstaben mittels einer Punze und kräftigen Hammerschlägen eingebracht worden sind. Das Werkzeug dringt dabei so tief in den Werkstoff ein, dass es zu Stauchungen und Gratbildung kommen kann. Um diesen Bearbeitungsduktus zu tilgen, bedarf es einer verhältnismäßig starken Abtragung der alten Schriftbahn, so tief, dass sich die neue, tiefer einliegende, optisch deutlich von der umgebenden Fläche abheben sollte. Das ist offenkundig nicht der Fall und spricht dafür, dass hier gar keine zweite Legende eingebracht ist. Das Bildnis und die Inschrift auf dem rechteckigen Beschlag entstanden in zeitlicher Nähe, vermutlich in einem Arbeitsgang. Zur farblichen Veränderung der Bronze im Bereich der angeblichen Materialabtragung wäre anzumerken, dass dies unmittelbar nach einer Bearbeitung zutrifft, aber nur eine Momentaufnahme darstellt. Das heutige, optisch durchaus homogene Erscheinungsbild der Bronzeoberfläche entstand erst im Verlauf der langen Lagerung im Boden durch Oxydation (Patina). Nach diesen Beobachtungen kann man wohl zu dem Schluss kommen, dass die Gürtelschließe und ihr Besitzer, der Diakon Deenatus, in einem direkten Bezug zueinanderstehen.

Aber selbst unter der hypothetischen Annahme, dass hier eine Gürtelschließe in Zweitverwendung zum Einsatz gekommen wäre, stellt sich doch die naheliegende Frage, ob nicht nur der Diakon, auch die möglichen *donatores* mit ihrer Widmung, oder der berufserfahrene *scalptor* bei der Anbringung der christlichen Inschrift, nicht in der Lage gewesen sein sollten, das vermeintlich heidnische Bildnis realistisch zu deuten? Der Diakon hätte mit Abscheu ein *cingulum* zurückgewiesen, auf dem sich Götter der Heiden, also »Dämonen« im »verschrobenen Aberglauben« (*superstitio prava*) präsentieren,<sup>749</sup> von denen man zu wissen glaubte, dass sie dem Seelenheil Schaden zufügen. Zeitgenossen, in der damaligen

---

<sup>748</sup> Ibid., 5f.

<sup>749</sup> *Ambr. ep.* 17, 1: '*Dii enim gentium (sunt) daemonia*'. In Anlehnung an Psalm 96.

Bilderwelt »zu Hause«, sollten zu einer richtigen Einordnung gewiss in der Lage gewesen sein, sie verwechselten kein christliches mit einem heidnischen Bildnis.<sup>750</sup>

Es kann wohl für alle hier betroffenen Zeitzeugen vorausgesetzt werden, dass sie den biblischen »Daniel mit den Löwen« von einem germanischen Götterszenario zu unterscheiden wussten, wenn ihnen der nordische Balder überhaupt ein Begriff war, von dem im Übrigen keine Auseinandersetzung mit afrikanischen Löwen überliefert ist. Weder der Personenkreis um 600, der mit der Bildszene der Reliquiarschnalle vertraut war, noch die späteren Bearbeiter, die sich nach ihrer Freilegung im 19. Jahrhundert erneut mit ihr befassten, haben in der Darstellung jemals etwas anderes als den »Daniel mit den Löwen« erkannt. Das erklärt sich für Erstere schon aus der Beliebtheit des Motivs und seiner weiten Verbreitung in der Entstehungszeit.<sup>751</sup>

#### IV. 6. C. WESTGOTISCHE VADILLO-SCHNALLEN

Wie bereits bemerkt, kündigt Michael Speidel eine Neuinterpretation weiterer burgundischer Schnallenbildnisse an. Sein Betätigungsfeld beschränkt sich aber nicht nur auf den gallischen Raum. Mit dem Co-Autor Markus Speidel veröffentlichte er im gleichen Jahr noch eine Untersuchung von spanisch-westgotischen Bronzeschnallen vom Typ Vadillo, die gegen 600 in Erscheinung treten und im frühen 7. Jahrhundert nahezu ausschließlich in Spanien Verbreitung fanden.<sup>752</sup> Es würde zu weit führen hier auf alle behandelten Exemplare im Einzelnen einzugehen. Dieses Kapitel soll sich daher auf ein markantes Beispiel beschränken, zu dem die beiden Autoren feststellen, dass diese Schnalle ein ‚Hauptstück‘, geradezu ein ‚Schlüsselzeugnis wisigotischer Religion ist, mit dessen Hilfe auch die Darstellungen anderer Stücke in ihrer Bedeutung erfasst werden können‘ (Abb. 21).<sup>753</sup> Bei dem Exemplar identifizieren sie, wie schon bei der burgundischen Schnalle von Saint-Maur, die Dargestellten gleichfalls als Loki, Balder und Hel. Zusätzlich zu der burgundischen Schnallenszene sieht man bei der wisigotischen auf der Bodenlinie noch ein Dekorelement, das sich flach erhebend in der Mitte teilt, dann waagerecht nach beiden

---

<sup>750</sup> STAUBACH 2002, 19–49, 35; Zum priesterlichen *cingulum* vgl. SCHOPPHOFF 2009, 201–205.

<sup>751</sup> SCHLOSSER 1968, 469–473.

<sup>752</sup> SPEIDEL/SPEIDEL 2011, 277–303; Der Aufsatz ist ebenfalls in 'academia.edu' eingestellt. Dort mit dem ‚Germania‘ Vorsatz des Zabern-Verlags.

<sup>753</sup> Ibid., 277–286, 278 Abb. 1; Vgl. hierzu BRATHER 2004; EGER 2005, 165–181.



Seiten ausbreitet und dabei jeweils drei vertikale Stege oder Arme bildet. Die Autoren interpretieren das Objekt als den Weltenbaum der nordischen Mythologie, der sich am Sitz der Götter befindet.<sup>754</sup> Nähere Angaben hierzu, die diese ad hoc Zuweisung durch Vergleichsfunde belegen könnte, werden nicht gemacht; im Folgenden wird jedoch in einer *petitio principii* auf diesen Weltenbaum näher eingegangen: Es soll sich dabei nicht um die Esche handeln, wie sie die westskandinavische Mythologie überliefere, vielmehr um eine Eibe. Nur diese Baumart würde sich, wie dargestellt, über einem kurzen dicken Stamm seitlich verzweigen. Um diesen Sachverhalt dem Betrachter plastisch vor Augen zu führen und ihn auf die Deutung einzustimmen zeigt ein Foto eine stattliche Eibe in einem norddeutschen Park. Die aus diesen Schlüssen gewonnene Aussage lautet nun, die Eibe habe als der heilige Baum von Alt-Uppsala in Ostskandinavien gegolten:<sup>755</sup> ‚Dass die Wisigoten den Weltenbaum [...] auf ostskandinavische Art darstellten, passt zu ihrer Herkunft aus Ostskandinavien, die ihre Stammesmessage verbürgt.‘<sup>756</sup>

#### IV. 6. D. ARIANISCH POLYTHEISTISCHE TOLERANZ?

Wie die Autoren betonen, hätten heidnisch-germanische Mythen im Weströmischen Reich, wie auch in den germanischen Nachfolgestaaten überlebt, wo sie besonders in Gebieten mit arianischem Glaubensbekenntnis Begünstigung erfuhren, denn hier sei man ‚weniger engstirnig gegen die althergebrachten heidnischen Gebräuche vorgegangen.‘<sup>757</sup> Als Beleg für diese Erkenntnis führen sie den arianischen Westgoten Agila an, einen Gesandten König Leovigilds (569–586), der 580 nach Soissons an den Hof Chilperichs reiste. Auf dem Wege dorthin suchte er Bischof Gregor in Tours auf und führte mit ihm einen religiösen Disput. Gregor schildert den bekennenden Arianer als ‚einen Mann ohne Geist und Verstandesbildung, aber voll böser Gesinnung gegen die katholische Lehre‘.<sup>758</sup>

---

<sup>754</sup> DRONKE 1992, 656–684.

<sup>755</sup> SPEIDEL/SPEIDEL 2011, kommentieren in Anm. 45: ‚Solche widersprüchlichen Überlieferungen bereichern die heidnische Bilderwelt des Öfteren.‘

<sup>756</sup> Ibid., 282f. Abb. 3. Es kann in Skandinavien keine ethnisch verbürgte und topographisch festgelegte wisigotische Stammesmessage geben, da zu dieser Zeit noch nicht in östliche und westliche Goten unterschieden wird. Erst nach der Abwanderung aus dem Siedlungsraum östlich der Weichsel in das neue Siedlungsgebiet im Nordwesten des Schwarzen Meeres findet um 290 die Separierung in Terwingen/Wisigoten und Greutungen/Ostrogoten statt. Vgl. BIERBRAUER 1994, 51–171; WOLFRAM 2009; KOCH 2012; FABER 2014.

<sup>757</sup> Ibid., 294f.

<sup>758</sup> Greg. Tur. HF V, 43: ‚...virum nulli ingenii aut dispositiones ratione conperitum, sed tantum voluntatem in catholica lege perversum‘ (Übers. R. Buchner); JAMES 2009, 327–338.

In dem sich entwickelnden Streitgespräch geht der Bischof auf verschiedene Punkte der arianischen Häresie ein, worauf ihm Agila, so Gregor, entgegenhält:<sup>759</sup>

„Lästere nicht eine Lehre, die du nicht verehrst. Wir unsererseits lästern auch nicht, was Ihr glaubt, obschon wir es nicht glauben, denn wir sehen es nicht als ein Verbrechen an, dies und jenes zugleich zu verehren. Es ist bei uns eine gewöhnliche Rede, es sei nicht schädlich, wenn man zwischen den Altären der Heiden und einer Kirche Gottes hindurchgehe, beiden seine Ehrerbietung zu beweisen.“

Gregor gibt Agilas Erwiderung in wörtlicher Rede wieder, fasst sie aber in seine eigenen Worte, bei deren Wahl die Missbilligung des verstockten Häretikers ihm offenbar die Feder führte und er mit zugespitzten Formulierungen Agilas Wortwahl brandmarkt. Es lässt sich weder von arianischen noch von nicänischen Christen in den Quellen ein Hinweis finden, dass sie in blasphemischer Weise ‚Altären der Heiden‘ ihre ‚Ehrerbietung‘ erwiesen hätten. Daniel König sieht in Agilas Einlassung, genauer, wie sie Gregor zitiert, ein Indiz dafür,

„dass Gesetze, Predigten und Konzilsakten der Spätantike und des Frühmittelalters voller Hinweise darauf sind, dass viele Christen die von der Kanzel gepredigten Gebote nicht befolgten, sondern weiterhin an alten Vorstellungen und Riten festhielten oder gar Apostasie begingen.“<sup>760</sup> (Vgl. Kap. II.9.a)

König führt den *Codex Theodosianus* an sowie *canones* von Synoden und Konzilien des 4. bis 7. Jahrhunderts, die Relikte heidnischer Kultpraktiken im frühen Christentum thematisieren, vor allem jedoch dagegen vorgehen. Es bleibt unbestritten, „dass viele Christen nicht die von kirchlicher Seite geforderte absolute Loyalität gegenüber Gott und Kirche, sondern eine den Polytheisten vergleichbare Bereitschaft zum Synkretismus zeigten.“ Unbestreitbar ist aber auch die Sensibilisierung der Kirche, mit entschiedenem Einschreiten diesen Tendenzen Einhalt zu gebieten; ein Aufweichen und Verwässern ihrer Lehre konnte sie nicht hinnehmen. Ein Bericht aus zweiter Hand, wie ihn Gregor hier liefert, ist kaum geeignet eine verlässliche Aussage über die ‚Alltagstauglichkeit‘ des arianischen Bekenntnisses zu machen. Der königliche Gesandte Agila war sicherlich ein Mann von Stand und Bildung, ein arianischer Christ, der mit Gregor theologische Kontroversen erörterte, damit allerdings den Unmut des Bischofs erregte. Es war dem Arianer als bekennendem Christen jedoch nicht zu unterstellen, sein Glaubensbekenntnis so weit aufzuweichen, dass er auch andere Möglichkeiten der Gottesverehrung für praktikabel hält („dies und jenes

---

<sup>759</sup> Greg. Tur. HF V, 43: „*Legem, quam non colis, blasphemare noli, nos vero quae creditis etsi non credimus non tamen blasphemamus, quia non deputatur crimini, si et illa et illa colantur. Sic enim vulgato sermone dicimus, non esse noxium, si inter gentilium aras et Dei ecclesiam quis transiens utraque veneritur*“ (Übers. R. Buchner).

<sup>760</sup> KÖNIG 2008, 117f., Anm. 94.

zugleich verehren'). Die historischen Fakten vermitteln ein differenzierteres Bild. Dazu sollte in Erinnerung gerufen werden, wann dieses Streitgespräch stattgefunden hat. Für die westgotischen, wie generell für alle Arianer, stand die Uhr auf fünf vor Zwölf. Wenige Jahre später, 587, vollzog der Sohn und Nachfolger König Leovigilds, Rekkared I. (586–601), im Bestreben die religiöse Einheit des Reiches zu wahren, den Übertritt zum trinitarischen Bekenntnis.<sup>761</sup> In pragmatischer Einsicht erkannte er, dass die religiöse Einheit, unabdingbar für eine gesicherte Herrschaftsausübung, nur zu erreichen war, wenn der katholisch-orthodoxe Glaube zur Einheitsreligion wurde. Die politische Führung des Reichs lag zwar in der Hand der arianischen Westgoten, aus der sich die soziale Oberschicht zusammensetzte, aber gegenüber der römischen Bevölkerung mit ihrem mehrheitlichen nicänischen Bekenntnis waren sie in der Minderzahl. Rekkareds Vater Leovigild hatte in der Vergangenheit mit mäßigem Erfolg den Versuch unternommen, den arianischen Glauben zu stärken und im Volke zu verbreiten. Rekkared sicherte nach dem Glaubensübertritt aufgrund seiner königlichen *auctoritas* und Machtstellung in der Kirchenführung dem arianischen Episkopat den Erhalt der Bistümer zu, wenn er die Konversion mitvollzieht; im Jahr 589 auf dem 3. Konzil von Toledo, das der König einberief und dessen Vorsitz er auch führte, folgten die Bischöfe seinem Aufruf, denn sie sahen den König ‚von göttlichem Geist erfüllt‘. Der König wurde von den Bischöfen gesalbt und zeigte so seinen Anspruch auf göttliche Berufung. Ihm war es gegeben im *regnum* die irdische Gerechtigkeit *-iustitia-* mit der Frömmigkeit *-fides-* in Einklang zu bringen und damit nach allgemeinem Verständnis die Gemeinsamkeit von Reich und Kirche, das explizit die Mitsprache des Episkopats beinhaltete, sicherzustellen.<sup>762</sup> Eine vergleichbare Verbindung von Königsherrschaft und Episkopat wurde in der merowingischen Reichskirche von den Bischöfen ebenfalls zum Ausdruck gebracht, als sie 511 in der Synode von Orléans gegenüber dem *primus rex Francorum* Chlodwig in einer *epistula ad regem* schon im Proömium festhielten:<sup>763</sup>

‚...dass Ihr aus Hochschätzung der Meinung der Bischöfe befohlen habt, dass sich die Bischöfe versammeln, um über notwendige Dinge zu verhandeln, antworten wir gemäß der Anfrage Eures Willens und der Artikel, die Ihr uns vorgelegt habt, das, was in unserer Entscheidung zu liegen scheint.‘

<sup>761</sup> SCHÄFERDIEK 1967, 157–233; SCHEIBELREITER 2003, 200 – 203; FABER 2014.

<sup>762</sup> CLAUDE 1971; SUNTRUP 2001, 201f.

<sup>763</sup> Concilia Galliae 148 A, 4: ‚Domno suo catholicae ecclesiae filio Chlothovecho gloriosissimo regi omnes sacerdotes, quos ad concilium venire iussistis‘; KAISER/SCHOLZ 2012, 112 Nr. 14; SCHOLZ 2015, 62 (Übers. R. Kaiser/H. Steiner).

In Toledo wie in Orléans ist unschwer das imperiale Vorbild zu erkennen, denn bereits Eusebius hatte ähnliches für Kaiser Konstantin festgestellt, der ‚wie ein von Gott eingesetzter allgemeiner Bischof‘ (κοινός ἐπίσκοπος) handle und folglich Synoden, oder dann Konzilien, einberufen konnte.<sup>764</sup>

Der königliche Schulterschluss mit dem einflussreichen Episkopat, mitunter als ‚Konkordat‘ bezeichnet, erfolgte auch unter dem Aspekt, gegenüber einer mit dem Arianismus sympathisierenden Aristokratie, die mehrheitlich einem Wahlkönigtum den Vorzug gegeben hätte, das Postulat der dynastischen Erbfolge abzusichern. Das römisch-orthodoxe Christentum erkannte im Herrscher den durch die Gnade Gottes Ausgezeichneten. Tertulian hatte bereits 212 in einer an den afrikanischen Statthalter und Christengegner Scapula gerichteten Schrift eingeräumt, dass auch die Christen den Kaiser als von Gott eingesetzt ansehen und ihm deshalb Zuneigung und Gehorsam entgegenbringen.<sup>765</sup> Der Kaiser stehe unter göttlichem Schutz, dazu auserwählt zwischen der himmlischen Macht und den Menschen zu vermitteln und sollte daher irdischer Einflussnahme entzogen sein. Hier wird schon einhundert Jahre vor Konstantin der Kaiser zum Vollstrecker göttlichen Willens erklärt, den Eusebius mit den Worten zitiert: ‚Meinen Dienst hat Gott gewollt und zur Ausführung seines Entschlusses für geeignet erachtet‘<sup>766</sup> (vgl. Kap. II.7.c). Noch einen Schritt weiter in der herrscherlichen Gottesnähe geht Kaiser Iustinian, der seine Edikte mit der Formel *In nomine Domini nostri Jesu Christi* einleitet. Der Kaiser beansprucht damit im Namen des Allmächtigen zu handeln, in dessen Auftrag er den Untertanen seine Entscheidungen kundtut.<sup>767</sup> Bei diesem Selbstverständnis ist es nachvollziehbar, dass Iustinian im Priestertum und Kaisertum (*sacerdotium et imperium*) ‚die größten Gaben Gottes an die Menschheit‘ wahrnimmt, überzeugt, beides für seine Person in Anspruch nehmen zu können, da er außer als Herrscher auch als Theologe verstanden werden wollte, der sich mit Schriften zur Glaubensunterweisung an seine Untertanen wendet.<sup>768</sup>

---

<sup>764</sup> GIRARDET 1980, 569–592.

<sup>765</sup> *Tert. Scap.* 2, 8; *Tert. apol.* 32, 1; 31, 3; ZILLING 2004, 160–164, bes. 161.

<sup>766</sup> *Eus. V.C.* II, 28. Übers. J. M. Pfäffisch; Hierzu auch BAUS 1985.

<sup>767</sup> CLAUSS 1993, 579–593; EVANS 2000; LEPPIN 2011.

<sup>768</sup> In der älteren Forschung auch als ‚Cäsaropapismus‘ bezeichnet. Vgl. DAGRON 1996; *Nov. Iust.* 132 pr; 6 pr.; MEYENDORFF 1968, 43–60; BAUS/BECK/EWIG/VOGT 1985; DEMANDT 2007, 238.

#### IV. 6. E. ÜBERSICHT

In dem religiösen Spektrum des 6. Jahrhunderts westgotische und burgundische Gürtelbeschläge mit konzentriert auftretenden nordgermanisch-polytheistischen Glaubensinhalten in Verbindung zu bringen, die ikonologisch ebenso plötzlich wie zusammenhanglos auf einer, wie die beiden Autoren ankündigen, noch auszuweitenden Gruppe von Gürtelbeschlügen zu belegen sind, entzieht sich der Erklärung.

Das Auftreten hätte in einem Umfeld stattgefunden, in dem es sowohl durch archäologische Zeugnisse wie z. B. Kultstätten nachgewiesen, als auch durch die schriftliche Überlieferung belegt sein sollte; doch nichts von alldem ist der Fall!

Im Eingang seiner Arbeit über die burgundischen Gürtelschnallen versichert Michael Speidel, dass er in den Untersuchungen sein Augenmerk darauf richten werde, die ‚Fallgruben der Spekulation‘ (‘pitfalls of guesswork’) tunlichst zu vermeiden. Diese Fallgruben sind indes den beiden Untersuchungen trotzdem zum Verhängnis geworden. Da sie in Fachzeitschriften erschienen sind, werden Reaktionen zu erwarten sein. In der vorliegenden Arbeit wurde auf die beiden Speidel’schen Publikationen näher eingegangen, weil ihnen für das hier zu behandelnde Thema eine erhebliche Bedeutung zugekommen wäre – wenn sich die darin enthaltenen Aussagen auch nur ansatzweise als belastbar erwiesen hätten. Ein *ex nihilo* auftretendes »Neuheidentum« germanischer Prägung, wie ihm hier das Wort geredet wird, ist ein in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts auftretendes Phänomen, dessen Ursprünge bis in das 19. Jahrhundert zurückreichen. Es liegen eine Reihe von Untersuchungen vor, die sich mit seinen Ursprüngen und Entwicklungen auseinandergesetzt haben; jüngst ist noch Stefanie von Schnurbein auf das »Neuheidentum« eingegangen, wie auch Rudolf Simek in seiner Arbeit ‚Religion und Mythologie der Germanen‘.<sup>769</sup>

Die Speidel’schen Thesen sind im Hinblick auf das Thema der vorliegenden Arbeit, i. e. die heidnischen Kontinuitäten im frühchristlichen Gallien zu benennen, nichtsdestoweniger zielbegleitend gewesen, wenn auch nicht im Sinne der Autoren. Gerade wie sich die Aussagen als unzutreffend erweisen, zeigen sie doch, welche Erklärungsmöglichkeiten für

---

<sup>769</sup> EICHBERG 1985, 131–172; SIMEK 2014, 11–19, bes. 15f.; WEIRMANN 1991, 129; SCHWEIDLENKA 1991, 20; SCHNURBEIN 1992, 48, 180f.; DIES. 2007, 137–154; DIES. 2016; GOETZ 2003, 23–33.

eine Gruppe spätantik-frühmittelalterlicher Kleinkunstwerke nicht herangezogen werden können.

#### IV. 7. PFERD UND REITER

##### IV. 7. A. DER BEWAFFNETE REITER

Christus, der auf einem weißen Pferd reitend die himmlische Heerschar in den Endkampf führt, wird so nur in der Apokalypse thematisiert. Es ist deshalb als Erstes ikonographisch zu klären, ob der waffentragende Reiter der Landelinus-Schnalle den Christus der Apokalypse darstellen soll.

Wie Joachim Werner zutreffend verglich, mutet das Bildnis wie eine ‚Kinderzeichnung‘ an. Es lässt in der Tat in seiner ungelungen und unbeholfenen Ausführung die beschränkten Ausdrucksmittel seines Herstellers erkennen. Aus dieser Zeit können ihm aber eine Vielzahl von Darstellungen in ähnlich restringierter Form an die Seite gestellt werden; dem Aussagewert muss es deshalb keinen Abbruch tun, wie auch die wiederholte Beschäftigung mit dem Bildmotiv der Gürtelschnalle, seit ihrer Entdeckung im Jahre 1971, bestätigen kann.

Den Reiter zeigen denkbar einfach zwei parallele, über den Körper des Pferdes hinweggezogene Linien, die unten kurz abgewinkelt als Füße enden. Ebenfalls nur mit Linien sind die angewinkelt ausgebreiteten und bis zum Kopf erhobenen Arme wiedergegeben; die Hände markieren einige kurze Striche. Das Gesicht, die ausgebreiteten Arme, wie auch den ganzen Körper wendet der Reiter frontal dem Betrachter zu. Drei übereinander platzierte Kreispunzen zwischen den parallelen Körperlinien sollen wohl beiläufig eine Struktur des Körpers andeuten, sie stehen aber in keinem direkten Bezug zu der Figur. Der Reiter hält in seiner Rechten eine Streitaxt, in der Linken eine kurze Lanze mit seitlichen Haken; eine Flügellanze, ähnlich der auf dem Grabstein eines Reiters der kaiserlichen Garde in Rom (Abb. 17). Diese Gardeeinheit setzte sich in der frühen und mittleren Kaiserzeit überwiegend aus niedergermanischen Batavern zusammen, so dass man ihr umgangssprachlich den Namen *Batavi* beilegte.<sup>770</sup> Tacitus rühmte die batavischen Reiter für ihren

---

<sup>770</sup> CALLIES/NEUMANN 1976, 90f.; Speidel 1994, 9 Nr. 83, 355a.

geschickten Umgang mit dem Wurfspeer, der sie für den Dienst im römischen Heer besonders geeignet machte.<sup>771</sup> Nach dem Ende der Römerherrschaft, nunmehr in der Belgica in fränkische Herrschaft eingebunden, haben die niederrheinischen Bataver wohl auch weiterhin von dieser Waffe Gebrauch gemacht. Eine Verbreitung der Flügellanze gegen Ende des 6. Jahrhunderts in der nicht allzu weit entfernten Burgundia erscheint daher möglich, zumal sie in der nahegelegenen Alamannia im 3. bis 5. Jahrhundert ebenfalls nachzuweisen ist (Abb.18).<sup>772</sup> Allerdings sollte nicht übersehen werden, dass der Reiter auf dem norwegischen Brakteat von Gudbrandsdalen auch eine Flügellanze mit erhobenem linken Arm hält (Abb. Katalog Nr. 2).

#### IV. 7. B. HAARE ODER NIMBUS

Was deutet in der äußerst reduzierten Frontalansicht des Reiters auf Christus, wovon Joachim Werner überzeugt war? Rainer Warland vertritt eine entschieden andere Meinung. Er erkennt hier keine ‚selbständige Ikonographie Christi als Krieger oder gar lanzenstechendem Reiter [...] ohne Nimbus, aber mit stehenden Haaren, der wie rasend eine Streitaxt schwingt.‘<sup>773</sup> Warland nimmt bei den ‚stehenden Haaren‘ Bezug auf frühere Bearbeiter der Schnalle, die in den kurzen Strichen um den Kopf analog zum Christus-Reiter einen Strahlennimbus zu erkennen glaubten.<sup>774</sup> Diese Striche sind aber mittig über dem Kopf scheitelartig geteilt und jeweils nach rechts und links gekrümmt. Trotz, oder auch gerade wegen der eingeschränkten Ausdrucksmittel des Handwerkers ist hier der Mittelscheitel der Kopfbehaarung gemeint und kein Nimbus, zumal die vom Scheitel geteilten und zur Seite gebogenen Striche, als Strahlen verstanden, noch nicht einmal die Länge der henkelförmigen Ohren erreichten. Ein weiteres Indiz, dass es sich hier um Haarwuchs handelt, ist die in gleicher Weise mit kurzen Strichen wiedergegebene Mähne des Pferdes, obwohl sie realiter auf der Kruppe des Pferdehalses geteilt zu beiden Seiten lang herabfällt.

---

<sup>771</sup> FREMERSDORF 1967, 174f. Taf. 235; GALLIEN IN DER SPÄTANTIKE 1980, 113, Nr. 133; RADDATZ 1985; STEUER 1995, 251–254; FISCHER 2012, bes. 112–249.

<sup>772</sup> STEUER 1997, 153 Abb. 150.

<sup>773</sup> WARLAND 2012, 132–139, 134; zum Nimbus allgemein: KRÜCKE 1905; DERS. 1931, 263–271; LECLERQ 1935, Sp. 1272–1312; KEYSSNER 1936, 591–624; SCHILLER 1960, 1495f.; Ahlquist 1990.

<sup>774</sup> GAILLARD DE SÉMAINVILLE 2003, 302f. sieht in den Strichen einen solchen Nimbus, möglicherweise aber auch eine Andeutung von Diademen [?], in Anlehnung an Apk. 19.12: ‚... und auf dem Haupt trug er viele Diademe‘; Jochen GIESLER 1999, 111–113; DERS. 2006, 81–91; Ulrike GIESLER 2007, 11f.; dagegen RISTOW 2011, 172–178, Abbn. 4 u. 6.

Sie zeigt die gleiche reduktive Wiedergabe wie die Kopfbehaarung des Reiters. Unterstreichen kann dies noch der bis zum Boden reichende, fischgrätartige Pferdeschweif, der ebenfalls nur aus langen Haaren besteht.

#### IV. 7. C. DER HENGST

Merkwürdig mutet die ithyphallische Darstellung des Pferdes an. Geschlechtliche Erregung oder ein assoziativer Fruchtbarkeitsbezug ergeben keinen Sinnzusammenhang, zeigt das Bild doch einen reitenden, Waffen schwingenden Krieger. Die beiden Winkel unter dem W-förmigen Maul des Hengstes sind eine Atemchiffre, die das ungestüme Schnauben aus beiden Nüstern verbildlicht.

Eine Erklärung des Bildgeschehens findet sich bei Beda Venerabilis: In der englischen Kirchengeschichte berichtet er von König Edwin von York, der 627 von dem Missionar Paulinus für das Christentum gewonnen wird. Zahlreiche Gefolgsleute lassen sich ebenfalls bekehren und taufen, unter ihnen der bisherige heidnische Oberpriester Coifi, der *primus pontificum*, der erkennen muss, dass Christus ‚besser und stärker sei‘ (*meliora esse et fortiora*). Im Zorn über die machtlos erwiesenen Götter will er nun mit eigenen Händen deren Kultstätte im östlich von York gelegenen Godmundigaham zerstören, der er bislang als Oberpriester vorstand. Beda berichtet über den weiteren Verlauf:<sup>775</sup>

„...warf er [Coifi] sogleich den abergläubischen Wahn ab und bat den König, ihm Waffen und einen Hengst zu geben, damit er ihn besteigend hinreiten könne, die Götterbilder zu zerstören. Es war nämlich dem Opferpriester nicht erlaubt gewesen Waffen zu tragen, noch anders als auf einer Stute zu reiten.“

Mit diesen Worten wird die Bildaussage des Landelinus-Reiters verständlich: Der schnaubende Hengst vermittelt dem Betrachter das Bild eines starken und kampferprobten Schlachtrosses, das mit dem waffenschwingenden Reiter im Sattel eine sensorische Einheit bildet. Die Pressblechfibeln von Pramay, Kt. Vaud/CH und Mertloch, Kr. Mayen-Koblenz zeigen ebenfalls Reiter auf Hengsten, die durch ihr akzentuiertes Geschlechtsmerkmal ge-

---

<sup>775</sup> Beda HE II.13: „Statimque, abiecta superstitione vanitatis, rogavit sibi regem arma dare et equum emissarium, quem ascendens ad idola destruenda veniret. Non enim licuerat pontificem sacrorum vel arma ferre vel praeter in equa equitare“; HAUCK 1967, 59; MAYR-HARTING 1972; BROOKS 1992, 108–110; MÜBIGBROD 1994; PADBERG 1995, 249, 268–270 (Übers. G. Spitzbart).



kennzeichnet sind (Abb.19 a, b). Ein starker Hengst ist ein Statussymbol; er bleibt den waffengeübten Angehörigen der kriegerischen Elite und damit weitgehend den Aristokraten vorbehalten.<sup>776</sup>

#### IV. 7. D. DIE HEIDNISCHE RANDKULTUR DES NORDENS

Als Coifi in Godmundigaham ankommt, schleudert er einen brennenden Speer in die heidnische Kultanlage und setzt sie in Brand. Es ist wohl anzunehmen, dass ihm dabei noch nicht einmal bewusst ist, dass er sich hier eines sehr alten religiösen Zeichens bedient. Der Speerwurf kann als zeremonielle Handlung eines mythischen Urgrunds verstanden werden; der Speer erreicht sein Ziel durch einen imaginierten göttlichen Willen. Nordgermanen schleuderten zur Kampföffnung einen mit Verwünschungen des Gegners gefestigten Speer in die feindlichen Reihen und versicherten sich so der Hilfe Odins.<sup>777</sup> Aber auch in der römischen Frühzeit warfen *fetiales* einen Speer mit verbranntem und blutigem Schaft in feindliches Gebiet und ,schafften damit ein Rechtselement im Rahmen der Wurfhandlung.<sup>778</sup>

Über der Kruppe des Hengstes, im rechten oberen Winkel der Schlossplatte, ist mit den gleichen begrenzten Ausdrucksmitteln des Handwerkers ein vierbeiniges Tier von langgestrecktem Körperbau abgebildet. Der Kopf mit dem offenen Maul ist links, der massive Rumpf verjüngt sich, wie bei einem Reptil, in seinem hinteren Bereich. Das Rumpfende verdeckt ein Zierniet, unter dem rechts unten noch ein Stück einer gebogenen Linie sichtbar bleibt, die vielleicht zu einer Art Schwanzflosse gehört.<sup>779</sup> Kurze Striche auf dem Rücken des rätselhaften Wesens zeigen in der vollen Länge eine Körperbehaarung, ähnlich der Pferdemähne. Allem Anschein nach ist hier ein fellbedecktes Untier oder Fabelwesen

---

<sup>776</sup> Einen polytheistischen Bezug vermittelt die Darstellung auf der Fibel von Pramay, Kant. Vaud/CH. Hier sind Pferd und Reiter von stilisierten Untieren umgeben, die sie bedrohen. Vgl. KLEIN-PFEUFFER 1993, 433f. Nr. 263, Taf. 56. Die Fibel von Mertloch: Ibid., 405, Nr. 204, Taf. 43.

<sup>777</sup> SCHRÖDER 1920, 348f.; KRAUSE/JANKUHN 1966, Abb. 5; Hauck 1967, 58; PIEPER 1999, 303–324, 316 Abb. 6: Das noch 52,2 cm lange Fragment eines Speerschafts aus Eschenholz mit Runeninschrift aus dem dänischen Kragehul-Moor.

<sup>778</sup> *Liv. urb. cond.* 8,9,6; HÜPPER-DRÖGE 1983, 2; SIMEK 2014, 237; Vgl. auch A.WEBER 2014, 24–43, dort mit weiterer Literatur.

<sup>779</sup> Die fünf funktionslosen Zierniete auf der Schlossplatte sind offenkundig erst nach Fertigstellung des Bildes angebracht worden. Das Q von *QUI* am Anfang der dritten Zeile der Inschrift wird ebenfalls zum Teil von einem Niet verdeckt. GAILLARD DE SÉMAINVILLE 2003, 300 Anm. 5, zieht daher in Betracht, dass die spätere Anbringung der Zierniete die Anpassung an einen veränderten Zeitgeschmack bezweckte.

gemeint, das in einem szenischen Zusammenhang mit dem Reiterkrieger steht. Beide lassen an ein Bild denken, wie es zeitgleiche nordische Brakteaten zeigen, worauf bereits in früheren Untersuchungen der Landelinus-Schnalle hingewiesen wurde.<sup>780</sup> Die Ikonologie der Brakteaten steht ausschließlich mit der germanischen Götterwelt in Verbindung, so beispielsweise der C-Brakteat von Gudbrandsdalen mit Odin und dem Fenriswolf (Abb. Katalog Nr. 2); es gibt zu dieser Zeit keine christlichen Motive in der paganen Randkultur des Nordens.<sup>781</sup> L. von Padberg hat klar umrissen herausgearbeitet, wie sich ab dem 4. Jahrhundert die polytheistischen Nordgermanen zur Wahrung ihrer kulturellen Identität gegen die Einflussnahme Roms und des christianisierten Westen Europas abzugrenzen suchten. Konnten sie bis zur ‚Konstantinischen Wende‘ dem Christentum an ihrer Südflanke noch als einer Religion neben anderen begegnen, war es nun im Zentrum Europas das von der geistlichen und weltlichen Macht getragene alleinige Glaubensbekenntnis.<sup>782</sup> Unterstützung und Förderung erfuhr das Christentum im Nordwesten in erster Linie von der bis dahin erfolgreichsten germanischen Staatsbildung in der Nachfolge des Imperiums, dem Merowingerreich Chlodwigs, der sich bei der Übernahme des neuen Glaubens für Rom und gegen die Arianer entschieden hatte. Über die wechselseitigen Beziehungen in Glaubensfragen zwischen den Nordgermanen und der Francia geben die Quellen für das 6. Jahrhundert nur begrenzt Auskunft.<sup>783</sup> Der archäologische Befund der nordischen Brakteaten und ihrer Verbreitung in der Gallia und den östlich angrenzenden Gebieten lassen zwar Verbindungen mit dem paganen Norden erkennen, die aber definitiv keine expansive Religiosität von Seiten der nördlichen Nachbarn beinhaltet. Ihr Polytheismus orientierte sich allein an einem im Stammesverband verankerten Kult, der hier die Strukturen des sozialen Gefüges unter Einschluss der Machtelite formte. Es bestand weder Interesse noch Bedarf, diese Normen aus dem geschlossenen Verbund nach außen zu tragen. Andererseits ist aber auch keine dezidiert ablehnende Haltung gegenüber dem Christentum zu beobachten. Es sind sogar Tendenzen eines gelockerten Umgangs erkennbar, bis

---

<sup>780</sup> GAILLARD DE SEMAINVILLE 2003, 316, fig. 10; QUAST 2002, 275f., Abb. 7.

<sup>781</sup> ELLMERS 1970, 201–284, Taf. 16–19, 217ff., 259, 278; DÜWEL 1992, 32–90; BEHR 2011, 153–229, 186ff.; HAUCK 2011, 1–60; HELMBRECHT 2011.

<sup>782</sup> PADBERG von 2011, 603–634.

<sup>783</sup> BECK 1992.

hin zur Duldung von christlichen Altären innerhalb des Stammesgebiets, an denen vereinzelte Konvertiten und Reisende ihren Glauben praktizieren konnten. Aus kirchlicher Sicht widerspricht dies jedoch dem Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums und die Positionen verhärteten sich.<sup>784</sup> Nordgermanen nahmen dabei weniger an den vereinzelt stattfindenden Glaubensübertritten Anstoß, als an dem Eindringen kirchlicher Strukturen, von ihnen als *siðaskipti* (Wechsel der Gebräuche) wahrgenommen, die ihrem Verständnis von Einheit unter ‚einem Gesetz und einem Brauch‘ zuwiderliefen.<sup>785</sup> Auf nähere Zusammenhänge archäologischer Ausdrucksformen auf diesem Gebiet wird unten im „Katalog der Lanzenreiter“ eingegangen.

Hinsichtlich des Goldbrakteaten von Gudbrandsdalen mit dem Götterfürsten zu Pferde, der mit dem Schwert in der Hand das Untier bekämpft, liegt in der Schnalle von Ladoix-Serrigny eine thematische Entsprechung vor. Hier kämpft gleichfalls ein waffenschwinger Heros auf einem schnaubenden Hengst gegen ein ungestaltetes Fabeltier. In Ermangelung weiterer Vergleiche ist es nicht möglich eine Antwort auf die Frage zu finden, welche religiösen Ambitionen den burgundischen Kunsthandwerker zu seiner allegorischen Fassung des Kampfes zwischen Gut und Böse veranlassten.<sup>786</sup> Die ostentative Anbringung des Christus-Monogramms über dem Kopf des Pferdes gibt einen Hinweis auf die christliche Intention in diesem Einzelfall, sie liefert aber keinen Nachweis der ursprünglichen Bildidee. Von ihrem Initiator kann angenommen werden, dass er Christ gewesen ist; er stellte am Anfang der Inschrift vor seinen Namen als Invokation ein gleicharmiges Hastenkreuz (vgl. Kap. IV. 2. b). Die Bilderwelt der Schnallen gegen Ende des 6. und zu Beginn des 7. Jahrhunderts umfasste vor allem Themen aus dem Alten Testament, wie die weit verbreiteten Darstellungen Daniels mit den Löwen, geflügelte Greifen und das Jonaswunder. Polytheistische Glaubensinhalte aus dem Norden fanden keinen Zugang in die Bilderwelt burgundischer Schnallen, oder bildeten gar, wie Michael Speidel glaubt, unter ihnen eine geschlossene Gruppe.

---

<sup>784</sup> WALLACE-HADRILL 1960, 519–548; PADBERG von 1995, 249–278.

<sup>785</sup> G. W. WEBER 1986, 309–329; SIMEK 2014, 159.

<sup>786</sup> Vgl. VON PADBERG 2011, 630f.

#### IV. 7. E. REITER MIT ERHOBENEN ARMEN

Der Reiter der Landelinus-Schnalle hält seine Waffen, Axt und Lanze, mit angewinkelt erhobenen Armen. In der gleichen Haltung, wenn auch in der Regel ohne Waffen, sind Reiter auf durchbrochenen Zierscheiben aus Bronze wiedergegeben, die heute in der Forschung allgemein als Amulette apotropäischen Charakters angesehen werden (Abb. 22 a, b). Bemerkenswert ist, dass auch bei der Reiterscheibe unbekannten Fundorts aus dem Dep. Aisne oder Somme und der Scheibe aus Seraucourt-le-Grand, Dep. Aisne, das männliche Geschlecht des Pferdes andeutungsweise kenntlich gemacht ist. Unverkennbar sollte auch hier, wie bei der Landelinus-Schnalle, dem Betrachter die herausgehobene Stellung des Reiters durch sein Reittier (Hengst) optisch vermittelt werden (s. oben).

Dorothee Renner registriert die Reiterscheiben in ihrer Arbeit über durchbrochene Zierscheiben der Merowingerzeit als Typ XII A.<sup>787</sup> Das Verbreitungszentrum liegt im westfränkischen Raum mit vereinzelt Funden in Friesland, am Mittelrhein, in der Alamannia und in Böhmen.<sup>788</sup> Die Reiter sind nicht generell mit zwei angewinkelt erhobenen Armen wiedergegeben. Bei einigen Exemplaren heben sie nur einen Arm, den anderen legen sie auf den Pferdehals, oder halten beide gesenkt wie auf Hals und Kruppe des Pferdes gestützt.<sup>789</sup> Allen Varianten ist jedoch gemeinsam, dass sie keine Waffen in den Händen halten. Die „Lanzenreiter“ sollen hier ausgenommen werden, sie bilden eine eigene Kategorie.<sup>790</sup> Eine Ausnahme der Waffenlosigkeit zeigt die Scheibe von Wanquetin (Abb. 23). Auf ihr ist der Reiter mit einem Kurzsword oder Sax gegürtet. Hinsichtlich der Bewaffnung stellt die bronzene Riemenzunge aus Tongern die einzige direkte Entsprechung zum Landelinus-Beschlag dar: Auch hier hält der Reiter mit erhobenen Armen eine Axt und ein Schwert (Abb. 24).<sup>791</sup> Das Metropolitan Museum, in New York, besitzt eine aus Nordfrankreich stammende Scheibe mit einer ebenfalls vom Orantengestus abweichenden Darstellung.<sup>792</sup> Sie zeigt einen Reiter, der nur den linken Arm erhebt, mit dem rechten hält er offenbar einen Gefangenen.

<sup>787</sup> RENNER 1970, 38–43, 79–81, 190 – 197 (Typ XII), Taf. 30, Kat. 613–626, Taf. 31, Kat. 627–639; vgl. auch BÖHNER 1950, 98.

<sup>788</sup> RENNER 1970, Karte 21.

<sup>789</sup> Ibid., Taf. 31, Kat. 630–632 (ein Arm), Kat. 633–636 (beide Arme).

<sup>790</sup> So schon KÜHN 1938, 110; ZEISS 1941, 38; SALIN 1959, 292ff.

<sup>791</sup> Vgl. AUFLEGER 1997, 167, Taf. 98, 2.

<sup>792</sup> Metropolitan Museum Inv.-Nr. 17. 192. 165/39891; RICCI 1910, Taf. 14, Nr. 165; KÜHN 1938, 102 Nr. 24, Taf. 45 Abb. 24.

In Veröffentlichungen wird gelegentlich die Bezeichnung »Reiterorant« apostrophiert, bzw. um das Adjektiv »sogenannt« ergänzt, was deutlich macht, dass hier noch Klärungsbedarf besteht. Man kann daher sagen, dass den Bezeichnungen »Orantenhaltung« und »Orantengestus« eher eine arbeits-hypothetische Ordnungskategorie zukommt; sie dienen als terminus technicus.

Hier soll nun der Versuch einer näheren Bestimmung unternommen werden. Bei der Frage der ursprünglichen Bedeutung, Herkunft und Entwicklung des Gestus auf den durchbrochenen Reiterscheiben, seien zuvor die bisherigen Ergebnisse zusammengefasst. Erstmalig hat sich Herbert Kühn umfassend mit ihnen auseinandergesetzt.<sup>793</sup> Seiner Deutung des Reiters mit erhobenen Armen als der germanischen Bildumsetzung des aus dem Osten stammenden frühchristlichen geflügelten Greifen sind Hans Zeiss und Kurt Tackenberg überzeugend entgegengetreten, wie auch Kühns Auffassung, im Reiter sei Wotan zu erkennen, von Wilhelm Holmquist nicht geteilt wurde.<sup>794</sup> Er begründete es durchaus nachvollziehbar, es sei von dem germanischen Götterfürsten wohl nicht zu erwarten, dass er in »Bet-Haltung« im Sattel sitzt. Wenn man Holmquists Argument folgen will, wäre konsequenterweise auch nicht zu erwarten, dass der Reiter der Landelinus-Schnalle Christus darstellt.

Der Wiener Archäologe und Kunsthistoriker Josef Strzygowski wies als Erster auf den engen Zusammenhang des Gestus mit der koptischen Kunst hin. In seiner Arbeit über die koptischen Kunstwerke im Museum Kairo ist ein Elfenbeinkamm aus Antinoë abgebildet (Abb. 25), der im Mittelfeld zwischen den beiden Zahnreihen das Relief eines mit Chiton und Chlamys bekleideten »Oranten-Reiters« zeigt, der im Erscheinungsbild mit den Reiterscheiben Europas nahezu übereinstimmt.<sup>795</sup> Weitere Bildparallelen aus Ägypten führte Wilhelm Holmquist in seiner Arbeit ‚Kunstprobleme der Merowingerzeit‘ an.<sup>796</sup>

Der enge Zusammenhang ist unverkennbar. Als Erklärung des gleichzeitigen Auftretens könnten die intensiven Handelskontakte zwischen dem Süden Galliens und dem östlichen

---

<sup>793</sup> KÜHN 1938.

<sup>794</sup> ZEISS 1941, 38 Anm. 1; TACKENBERG 1944–1950, 254ff.; HOLMQUIST 1939, 120.

<sup>795</sup> STRZYGOWSKI 1904, 194, Nr. 7117, Taf. XVII.

<sup>796</sup> HOLMQUIST 1939, Taf. 24, 1.

Mittelmeerraum mit Ägypten in Erwägung gezogen werden.<sup>797</sup> So erwähnt Gregor von Tours, dass der ägyptische Beschreibstoff Papyrus auf dem Seeweg nach Gallien gelangte.<sup>798</sup> Aus anderen Ländern des Ostens kamen seit der Spätantike Luxusgüter wie gegossene Gefäße aus der Buntmetalllegierung Messing (*aurichalcum*) in den Süden Europas. In der älteren Forschung waren diese Gefäße generell als »Koptische Bronzen« bekannt, heute tragen sie die neutralere Bezeichnung »Mediterranes Buntmetallgeschirr«.<sup>799</sup> Eine erweiterte Provenienz ist für den gesamten nahöstlichen Raum vermutet worden, möglicherweise ist sie ebenfalls in Süditalien und Sizilien nachzuweisen.<sup>800</sup> In Europa begann ein Haupthandelsweg der Seeimporte im Anlaufhafen Marseille und von dort nach Norden entlang der Rhone und Loire mit ihren städtischen Zentren. Die Importe erreichten schließlich, nach Ausweis der Funde, die nordgallische Küste und das angelsächsische Britannien. Vereinzelt, weiter im Osten gelegene Fundorte können auch über Handelswege außerhalb Galliens erreicht worden sein.<sup>801</sup> Eine erste Zusammenstellung byzantinischer Buntmetallgefäße nahm 1938 Joachim Werner vor; neuere Arbeiten stammen von Helmut Roth, Kirsten Werz und Jörg Drauschke.<sup>802</sup> Die Vermutung liegt nah, dass auf den erschlossenen Wirtschaftswegen auch andere Güter in den europäischen Westen gelangten, sofern hier Nachfrage bestand oder sich entwickeln ließ. Ein Hinweis darauf könnte ein Spinnwirtel aus Elfenbein in einem fränkischen Grab sein, der als koptisch angesprochen wurde; ein im Grunde unbedeutender Alltagsgegenstand.<sup>803</sup> In der Tat fanden neben den Metallgefäßen weitere mediterrane Erzeugnisse wie koptische Stoffe und Elfenbeinarbeiten eine großräumigere Verbreitung im Nordwesten Europas. Wertvolle Seidenstickereien sind auf der Tunika der Hl. Bathilde von Chelles erhalten, so wie im seidenen Aufnähek aus Grab 62 von Oberflacht.<sup>804</sup> Günstige Bodenverhältnisse erhielten besagten Spinnwirtel, wie auch ein figürlich verziertes Elfenbeinplättchen im Frauengrab 150 von Fridingen und

---

<sup>797</sup> *Sulp. Sev. dialogi I. 1*; Sulpicius äußert über den Fernhandel von Ägypten nach Marseille zu Beginn des 5. Jahrhunderts, die Fahrtdauer eines Frachtschiffes habe ca. 30 Tage betragen; ROTH 1980, 160 Anm. 31; CLAUDE 1985; PITZ 1989, 378–382; LENNARTZ 2001, 267–280; KISLINGER 2010, 149–174.

<sup>798</sup> *Greg. Tur. Franc. V. 5. 22.*

<sup>799</sup> ROTH 1980, 156–161.

<sup>800</sup> PÉRIN 2005, 85–97 vertritt die Auffassung, dass im Westen gefundene byzantinische Buntmetallgerät sei hier auch hergestellt worden.

<sup>801</sup> VOß/HAMMER/LUTZ 1999, 107–382.

<sup>802</sup> WERNER 1938, 74–86; ROTH 1980, 156–161; WERZ 2005, hier bes. die Übersicht 15–19; DRAUSCHKE 2008, 405f.

<sup>803</sup> EBERT 1909, 167 Anm. 7; TACKENBERG 1950, 258.

<sup>804</sup> Zur Seidenstickerei vgl. das sog. »Hemd der Balthilde«: VIERCK 1978; LAPORTE 2013, 126–144; Seidenkreuz von Oberflacht: HUNDT 1992, 105–107, 118f. Abb. 25–27.

ein Kammfragment im Frauengrab 285 von Griesheim.<sup>805</sup> Es stellt sich die Frage, ob nicht aus dem Mittelmeerraum auch kunsthandwerklich anspruchsvollere Objekte aus Holz den Weg in den Norden fanden.<sup>806</sup> Profane Gegenstände des täglichen Gebrauchs aus vergänglicherem Material, wie hölzerne Kämmе, konnten sich auf Grund der ungünstigeren Lagerungsbedingungen im europäischen Feuchtklima wohl kaum erhalten; im trockenen Wüstenklima Ägyptens war es jedoch nahezu die Regel. Josef Strzygowski bildet in seiner Kairoer Arbeit auch mehrere durchbrochen gearbeitete Holzkämme ab, die einen gleichen »Orantenreiter« wie auf dem Elfenbeinkamm von Antinoë zeigen. Ihre Übereinstimmung mit den bronzenen Reiterscheiben Galliens geht hier sogar so weit, dass sie das gleiche Kreispunzendekor aufweisen wie diese.<sup>807</sup>

Das konforme Erscheinungsbild ist frappierend; so sind bei beiden Ausführungen die im Sattel sitzenden Reiter, wie auf der Landelinus-Schnalle, dem Betrachter mit angewinkelt erhobenen Armen frontal zugewandt. Den Metallhandwerkern des Westens muss dieses Motiv aus dem Mittelmeerraum demnach bekannt, wenn nicht gar vertraut gewesen sein. Dafür liefert das 2003 in England entdeckte Grab von Prittlewell/Essex einen Hinweis. In dem reich ausgestatteten Kammergrab unter einem Erdhügel ist mit hoher Wahrscheinlichkeit der um 616 verstorbene ostsächsische König Sabert bestattet, ein Neffe König Æthelbert I., der 604 den christlichen Glauben annahm und ungefähr zur gleichen Zeit wie sein Neffe Sabert verstarb. In der Grabkammer fand sich eine »koptische« Bronzekanne mit drei identischen Medaillons, auf denen Reiterheilige mit der üblichen Armhaltung dargestellt sind.<sup>808</sup> Das Prestigeobjekt muss kein Handelsgut gewesen sein, das Essex über die bekannten Fernhandelsrouten aus Südgallien oder über einen Alpenpass und die Rheinschiene erreichte, wobei als weitere Möglichkeit auch der Seeweg in Betracht kommt.<sup>809</sup> Die Kanne kann als ein Einzelstück im aristokratischen Geschenkaustausch an den ostsächsischen Hof gelangt sein.<sup>810</sup> Sie dokumentiert mit ihren Medaillons die Ausbreitung

---

<sup>805</sup> Fridingen: SCHNURBEIN 1987, 79 Abb. 29, 136f. Taf. 33, 22; Griesheim: GÖLDNER/HILBERG 2000, 12 m. Abb.; DRAUSCHKE 2007, 109–128.

<sup>806</sup> Umfassende Darstellung der ‚byzantinischen Importe‘ mit weiterführender Literatur nach Materialgruppen bei DRAUSCHKE 2008.

<sup>807</sup> STRZYGOWSKI 1904, 145, Taf. VIII, Nr. 8826, 8827.

<sup>808</sup> HIRST/NIXON/ROWSOME/WRIGHT 2004; BLACKMORE 2008, 332 m. Anm. 28, 335 Abb. 11; WEBSTER 2011, 266–272. Das »Prunkgrab« von Prittlewell ist nach Sutton Hoo das reichst ausgestattete Adelsgrab in England.

<sup>809</sup> HARRIS 2003, 175ff.

<sup>810</sup> BAUER 2009.

der ostmediterranen Bilderwelt in den Norden Europas, wo sie wahrscheinlich lokale Kunsthandwerker anregte. Wenn das Motiv des Reiterheiligen hier übernommen worden ist, kann davon ausgegangen werden, dass sich mit ihm, wenn schon nicht gleiche, so doch ähnliche Vorstellungen verbanden – der Kern des Verständnisses liegt in der Gestik des Reiters.

Reiter der koptischen Elfenbein- und Holzkämme, wie auch der durchbrochen gearbeiteten Bronzescheiben Nordwesteuropas, sitzen auf einem Pferd, das durch seine Beinstellung Bewegung ausdrückt (Abb.22). Warum sollte dem Betrachter ein persistenter Gebetsritus in ständiger Bewegung vermittelt werden? Die Deutung als mobile Gebetshaltung ermangelt der Erklärung des kausalen Zusammenhangs. Näher liegt hier eine sakrale Gebärde, paradigmatisches Zeichen religiöser Präsenz in der Person des Reiters – der sogenannte Orantengestus ist außerhalb der Eucharistie ein universeller, sakraler Friedens- und Grußgestus. Dafür spricht, dass diese »Urbärde« im Mittelmeerraum wie im europäischen Norden zeitnah auftrat und gleichermaßen verstanden wurde. Ein praktisches Beispiel kann es vielleicht verbildlichen: Waffentragende Fremde, die auf ihrem Weg einander begegneten und sprachlich kaum oder garnicht miteinander kommunizieren konnten, zeigten mit der Grußgeste ihre Absicht des friedlichen Umgangs miteinander. Bis auf den heutigen Tag ist das »Hände hoch« ohne Waffen weltweit das Zeichen keinen Kampf (mehr) zu wollen.

Waffen, wie sie der Reiter von Ladoix-Serrigny der Landelinus-Schnalle in den erhobenen Händen hält, zeigen hingegen Kampfbereitschaft an. Dass diese Kampfbereitschaft von Ross und Reiter im Dienste Gottes und unter seinem Schutz stehen sollte, wird durch das Christusmonogramm über dem Kopf des Pferdes angezeigt. Waffenlose Reiterheilige wie auf dem Elfenbeinkamm von Antinoë (Abb. 25) und die Orantenreiter der durchbrochenen Zierscheiben (Abb. 22–24) sind wohl der mediterrane Ursprung dieser Denkmälergruppe. Sie erfuhr jedoch mit der Ausbreitung über das nördliche Mittelmeergebiet hinaus in den germanischen Norden einen Wandel zu dem mit einer Lanze bewaffneten Reiter; ein bislang paganes Motiv, das im Norden den Germanen durchaus vertraut war. Bei nordischen Bildnissen von Lanzenreitern aus der Zeit des Umbruchs im Frühmittelalter ist es oft schwierig zu beurteilen, ob hier noch der in der Tradition verhaftete heidnische oder ein



»neuer« christlicher Lanzenreiter zur Darstellung kam.<sup>811</sup> Es hatte jedenfalls ein Bedeutungswandel stattgefunden vom Reiter mit dem sakralen Friedensgestus hin zum kampf- bereit-aktiven Lanzenreiter, der das Böse in der Welt sucht, um es zu besiegen. Die Attraktivität des letzteren führte zur Entstehung der Legende des seit dem frühen Mittelalter überaus populären Hl. Georg, der mit der Lanze den Drachen tötet, das Symbol des Bösen.<sup>812</sup> Um sich ein Bild des Übergangs nördlich der Alpen zu machen, ist es unabdingbar, sich die bekannten frühmittelalterlichen Bildnisse des fünften bis achten Jahrhunderts vor Augen zu führen, sie kartographisch zu erfassen und ihre möglichen Aussagen zu vergleichen. In dem „Katalog der Lanzenreiter“ im Anhang wird dieser Versuch unternommen, um so auf die sich ergebenden Fragen eine Antwort zu finden.

#### IV. 7. F. ÜBERSICHT

Die einfache, fast kindlich anmutende Strichzeichnung des Schnallenbildnisses lässt bei aller Beschränktheit der Ausdrucksmittel doch Details erkennen, an deren Verständnisvermittlung dem Bronzehandwerker offensichtlich besonders gelegen war. Um dem Betrachter das Reitpferd des bewaffneten Kriegers als Hengst vor Augen zu führen, stellt er es mit prononciertem Geschlechtsteil dar; dazu unterstreichen die schnaubenden Nüstern den Kampfesmut und die Kampfbereitschaft. Es bliebe zu fragen, ob die zeitgenössischen Betrachter in diesem illustrativen Zusammenhang den auf einem weißen Pferd reitenden Christus der Apokalypse zu erkennen vermochten, oder mehr noch, ob dies der Kunsthandwerker überhaupt darzustellen beabsichtigte.

Die kurzen Striche um den Kopf des Reiters sind kein Nimbus, sondern die Kopfbehhaarung, wie die gleichermaßen kurzen Striche von Pferdeschwanz und Mähne zeigen. Auch das zottige Fell des Fabeltiers im rechten oberen Winkel des Bildfelds wird durch eine durchgehende Reihe von Strichen über die gesamte Körperlänge angezeigt.

Es besteht eine frappierende Übereinstimmung des bewaffneten Reiterkriegers der Landelinusschnalle mit dem C-Brakteat von Gudbrandsdalen. Nimmt man an, dass dieser, wie besonders von Karl Hauck vertreten, Odin darstellt, widerspricht es doch christlichem

---

<sup>811</sup> Fragen in dem Zusammenhang behandelt Dieter QUAST 2002, 267–280, bes. 275 u. 272 Abb. 5, 1–2; 7–8 zeigt zwei frühe Lanzenreiter um 400 auf den beiden Goldhörnern aus dem jütländischen Gallehus; AXBOE/HEIZMANN/NIELSEN 1998, 330–344.

<sup>812</sup> BRUNE 1999, 248.

Empfinden, aus der gleichen Bildaussage durch einfaches Hinzufügen eines Christograms über dem Pferdekopf den Reiter der Ladelinus-Schnalle zum Christus der Apokalypse umzuwidmen. Die Voraussetzung hierzu wäre natürlich, dass der norwegische Brakteat früher als die burgundische Gürtelschnalle datiert, wozu es allerdings keinen Beleg gibt.

## V. Fazit

Die christliche Entwicklung in der Spätantike wird im Westen des Reiches zum einen von der Auseinandersetzung mit den polytheistischen Kulturen der germanischen Invasoren aus dem Rhein-Donauraum beeinflusst, in Gallien aber vor allem durch die Glaubenskontroverse der orthodox-römischen Katholiken mit den Homöern, den Anhängern des Arius.

Um ein Bild der christlich-polytheistischen, wie auch der nicaenisch-homöischen Bipolarität vom Rhein-Donauraum bis in das gallische Kerngebiet zu gewinnen, muss die generelle Entwicklung in der westlichen Reichshälfte einbezogen werden. In Gallien wurden die politisch führenden Kräfte des *hesperium imperium* in der Mehrzahl von der senatorischen Führungsschicht gestellt, wie es in dieser Ausprägung in keiner anderen Provinz der Fall war. Das Zentrum lag im Süden in der Narbonensis, der bereits im 2. Jh. v. Chr. eingerichteten Provinz, die damit zu den ältesten des Römischen Reichs zählte. Sie war administrativ und kulturell vollständig romanisiert und wurde deshalb als identisch mit dem italischen Kernland angesehen. Die christliche Mission der nördlicher gelegenen gallischen Provinzen und der angrenzenden Gebiete Germaniens nahm von Südgallien ihren Ausgang. Die wechselseitigen Beziehungen wurden im 4. und 5. Jahrhundert vor allem bestimmt durch die zunehmend unsicher werdenden Grenzgebiete an Donau, Rhein und schließlich in Britannien. Aus den Stammesgebieten stießen Franken, Burgunder, Alamanen und Westgoten immer häufiger weit nach Gallien hinein vor, um sich schließlich dort festzusetzen. Im weiteren Verlauf führte dies zum Zusammenbruch der römischen Verwaltung mit dem Rückzug aus den verlorenen Provinzen, ein Prozess, der mit dem Ende

des Weströmischen Reiches 476 zum Abschluss kam. Germanische Eroberer, nun als Siedler in ländlichem Raum, waren überwiegend Anhänger agrarisch-pastoraler ‚Gentilreligionen‘, was eine Repaganisierung in ihrem Siedlungsgebiet nach sich zog.<sup>813</sup>

Die bisherige Führungselite in den *civitates*, vorwiegend Mitglieder der Senatsaristokratie, stellten im Machtvakuum nachrömischer Herrschaft die Leitung auf lokaler Ebene. Durch politische Intervention und mit sozialer Einflussnahme wurden sie nun häufig zum Bischof ihrer *civitas* gewählt, in der sie neben dem geistlichen Amt die politische Führung übernahmen und die Administration an sich zogen.<sup>814</sup> Ein besonderes Augenmerk ist in dieser Arbeit auf die Selbstdarstellung der Bischöfe als soziale Gruppe gerichtet. Es ist unübersehbar, dass sie sich nach dem Ende der römischen Verwaltung mit ihren Magistraturen in der Mehrheit auch deshalb dem Bischofsamt zuwandten, da es mit dem expandierenden Christentum in den *civitates* ein Podium der Macht und des Prestiges bieten konnte, Faktoren, auf die der Senatorenstand seit jeher Anspruch erhob. Aufgrund ihrer Bildung und Befähigung wurden senatorische Bischöfe in der Regel ihren Führungsaufgaben in den städtischen Zentren durchaus gerecht, aber das Amt des Bischofs umfasste auch seelsorgerische Belange und diese traten gelegentlich in den Hintergrund, nicht zuletzt durch eigene Unterlassung. Für die Betroffenen entstand hier ein spürbares Spannungsfeld. Im Habitus und öffentlichen Auftreten sind Bischöfe nämlich das geblieben, was sie schon als römische Senatoren einstmals waren – Angehörige der aristokratischen Oberschicht. Das betont weltlich-autoritäre Auftreten hinterließ bei Vielen jedoch ein Unbehagen und den Eindruck eines Defizits in der Glaubenshaltung. In den Gemeinden zeigten sich die Gläubigen daher aufgeschlossen gegenüber einem Gegenentwurf, den Bischof Martin von Tours mit der Askese und dem sich ausbreitenden Mönchtum vorlebte.

Das im postimperialen Gallien etablierte und expandierende Merowingerreich wies die Richtung der politischen und damit im Verbund der kirchlichen Entwicklung. Die Weichenstellung erfolgte mit Chlodwigs Entscheidung für das römisch-katholische und nicht für das arianische Glaubensbekenntnis, für das er zumindest anfänglich Sympathien hegte. Die Taufe in Reims hatte Chlodwig die Integration der gallorömischen Bischöfe und

---

<sup>813</sup> Der Begriff ‚Gentilreligion‘ ist eine Wortschöpfung des Gießener Historikers Hans-Dietrich KAHL, der damit das politisch belastete »völkisch« umgehen wollte: KAHL 1978, 11–76, 31; MAIER 2003, 32; ANGEN-  
ENDT/HABBEL 2009, 179–182, 179.

<sup>814</sup> STROHEKER 1948; HEINZELMANN 1976; BAUMGART 1995; Umfassend hierzu LOSEBY 2013, 223–254.

ihrer *civitates* gesichert.<sup>815</sup> Damit konnte sich der junge König auf ihre dort praktizierte Leitungsmacht, das Ordnungssystem und die sachkundige Verwaltung stützen, die er in der Übergangsphase vom germanischen Heerkönigtum der Wanderungszeit zum Erbkönigtum der Merowingerdynastie benötigte. Mit der sukzessiven Ausdehnung des merowingisch-fränkischen *regnum* ist der Kirche Roms im Zentrum Europas förmlich der Boden bereitet worden.<sup>816</sup> Der enge Schulterschluss von Kirche und Staat regelte auch den Umgang miteinander, so dass sich der Episkopat in einem besonderen Fall genötigt sah, aus politischer Rücksichtnahme über eine alte Merowingertradition aus vorchristlicher Zeit hinwegzusehen. Es betraf den Mythos, der dem König divine Heilungskräfte zuschrieb und der auch im christlichen Merowingerreich im Volk durchaus noch lebendig war, wie die immer wieder einmal kursierenden Geschichten von königlichen Wunderheilungen beweisen. Bischof Gregor von Tours war ein Meister darin, diesen für die Kirche untragbaren paganen Diskurs in einer über König Guntram kolportierten Geschichte in einen christlichen Handlungsablauf umzudeuten, so dass die Kirche diesem nun folgen konnte und das politische Klima zwischen beiden nicht belastete.

Es ist seit frühesten Zeiten ein Phänomen der Machtgestaltung, dass Herrscher zu Göttern erhoben oder in deren Nähe gesehen werden, um sich so vor den Untertanen Erklärungen für ihr Handeln zu entziehen. Kaiser Konstantin I. war unablässig an der Weltgestaltung und Gottesnähe tätig; hinsichtlich des Sonnengottes Sol in seinem Wagen hat er sogar ‚die Zügel von Sol übernommen‘.

Die Gürtelschnalle von Ladoix-Serrigny ist eines der bemerkenswertesten Objekte frühmittelalterlicher Kleinkunst. Ihre besondere Bedeutung liegt in der Fülle von ikonologischen, ikonographischen und philologischen Aussagen, die dieser im ersten Eindruck bescheidene Gegenstand des täglichen Gebrauchs offenbart. Die Sonderstellung verdeutlicht schon ein cursorischer Blick über die Gesamtheit vergleichbarer Schnallenbeschläge. Weder für die Inschrift noch für die Ikonographie gibt es Entsprechungen. Aber wie es bei Objekten ohne direkte Vergleichsmöglichkeit häufig der Fall ist, wurden Interpretationen

---

<sup>815</sup> Quellenkritische Studien zu Chlodwigs Glaubensübertritt und der Taufe in Reims vgl. VON DEN STEINEN 1932; DIERKENS 1996, 183–191; ROUCHE 1996, 192–199.

<sup>816</sup> PRINZ 2004, 302f.

von Bildnis und Inschrift mitunter recht weit gefasst oder bewegten sich in einem scheinbar erschlossenen Deutungsrahmen. In jedem Fall ist ein Nachweis der Übereinstimmung von These und realer Gegebenheit unerlässlich.

Ein Kernpunkt der Korrelation von Bildaussage und Inschrift liegt in dem *NVMEN*, das Joachim Werner 1976, einige Jahre nach Entdeckung der Gürtelschnalle (1971) als eine Bezeichnung für »Gottheit« deutete; demnach sei der waffentragende Reiter Christus. *Numen* wird aber in Verbindung mit einer Gottheit nicht als Bezeichnung für diese Gottheit verstanden, vielmehr als das ihr innewohnende Wesen. Nichtsdestoweniger galt Werners Interpretation lange als schlüssige Deutung. Eine andere Erklärung kam 2013 von dem französischen Altphilologen Michel Banniard, der im *NVMEN* die gleiche Lautverschiebung von <ο> zu <υ> konstatierte, wie sie auch in *PVSSDIRAVIT* und *ANNVS* der Inschrift vorliegt.<sup>817</sup> Allerdings verband der Philologe mit der *nomen*-Lesung keine Aussage zum Bedeutungszusammenhang von Inschrift und Bildinhalt.

Es zeichnet sich somit ab, dass der seine Segenswünsche an den zukünftigen Besitzer richtende Landelinus der Auftraggeber der Gürtelschnalle ist und nicht der ausführende Handwerker. Offensichtlich wurde sein Name mit der Auftragsangabe *FICIT NVMEN* erst nach Fertigstellung der neutral formulierten Widmung in dem beengten Raum zwischen den Beinen des Pferdes hinzugefügt. Was der Beweggrund oder Anlass für eine Widmung in dieser Form ist, entzieht sich der Erklärung; jeder Versuch wäre Spekulation. Genauso muss offenbleiben, was Landelinus dazu bewegte, sich überhaupt und dann in dieser Weise an einen unbekannten zukünftigen Besitzer zu wenden. Mit einiger Sicherheit kann jedoch für die Landelinus Schnalle die Aussage getroffen werden, dass sie nicht, wie andere burgundische D-Schnallen, für einen Kleriker bestimmt war. Die elitär kriegerische Komponente, Waffen und Hengst, stehen dafür zu sehr im Vordergrund. Wenn, wie eingangs bemerkt, die Angabe der Finder zutrifft, im Grab sei auch ein »Schwert« gefunden worden, fände der nichtklerikale Zusammenhang eine weitere Bestätigung.

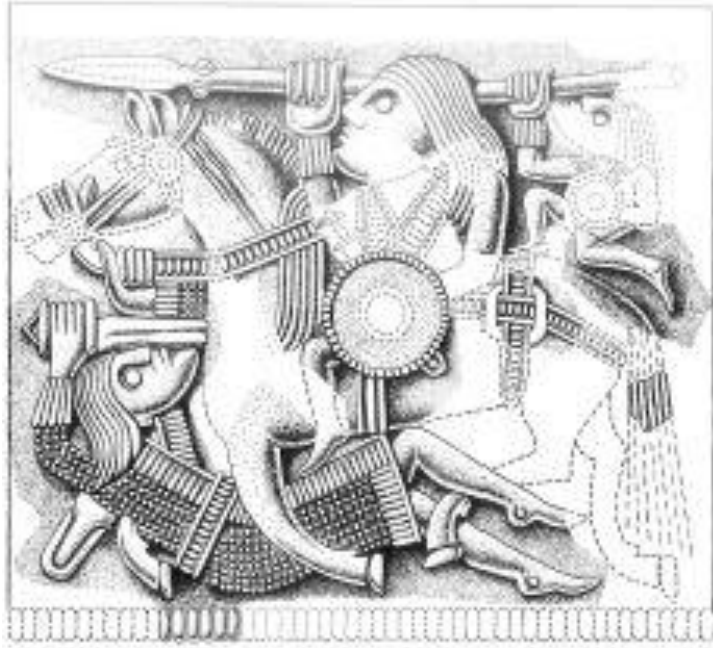
Ein »Untier«, wie es auf der Schlossplatte rechts oben zu sehen ist, wird zwar in der Offenbarung Johannes erwähnt, ist aber in gleicher Weise auch auf polytheistischen Brakteaten vertreten, von denen mehrere Exemplare im gallischen Raum gefunden wurden. Die

---

<sup>817</sup> BANNIARD 2013, 175.

simultane Bildaussage ist der Kampf des Guten gegen das sich auflehrende Böse mit dessen letztllicher Überwindung. Für die Erscheinung des Reiterheiligen, einheitlich wiedergegeben mit dem Sakralgestus der angewinkelt erhobenen Arme, ist das Vorbild im östlichen Mittelmeerraum zu suchen, was die Übereinstimmung mit den dortigen, schon länger verbreiteten Bildnissen zeigt.

## Katalog der Lanzenreiter



### 1. Sutton Hoo (Suffolk, GB)

Pressblech aus verzinnem Kupfer vom eisernen Helm.

British Museum Inv. 1939, 1010.93

Frühes 7. Jahrhundert.

Beschlagblech vom Helm des 1939 freigelegten Bootsgrabes, in dem wahrscheinlich der 624/625 verstorbene ostenglische König Rædwald bestattet wurde. Enge Übereinstimmungen mit dem Pliezhausen-Motiv (Nr. 17), wie auch mit dem Helmblech von Valsgärde (Nr. 5). Die Herkunft des Helms ist nicht gesichert, er kann in East-Anglia, aber auch in Skandinavien entstanden sein.

BRUCE-MITFORD 1978.

MARZINZIK 2007.



2. Gudbrandsdalen (Prov. Oppland, N)  
C- Goldbrakteat IK 65 (nach HAUCK e.a. 1985–1989)  
Vor 1781 unter dem Altar der Kirche gefunden.  
Ende 5., Anfang 6. Jahrhundert. (nach AXBOE 2004).

Karl Hauck deutet den mit Schwert und Lanze bewaffneten Reiter als Odin im Kampf mit dem Fenris Wolf. Die Szene zeigt eine große Übereinstimmung mit der burgundischen Bronzeschnalle von Ladoix-Serrigny (Nr. 8), die nach Joachim Werner Christus darstellen soll.

BÖHNER 1991 (1995), 681–743, 730 Abb. 37, 2.  
QUAST 2002, 275f. Abb. 7, 2.





Nach Stolpe/Arne 1927, Taf. 5, 2.

### 3. Vendel (Uppland, S)

Bronzenes Pressblech vom eisernen Helm aus Grab 1.

Stockholm. Historiska Museet.

2. Hälfte 7. Jahrhundert.

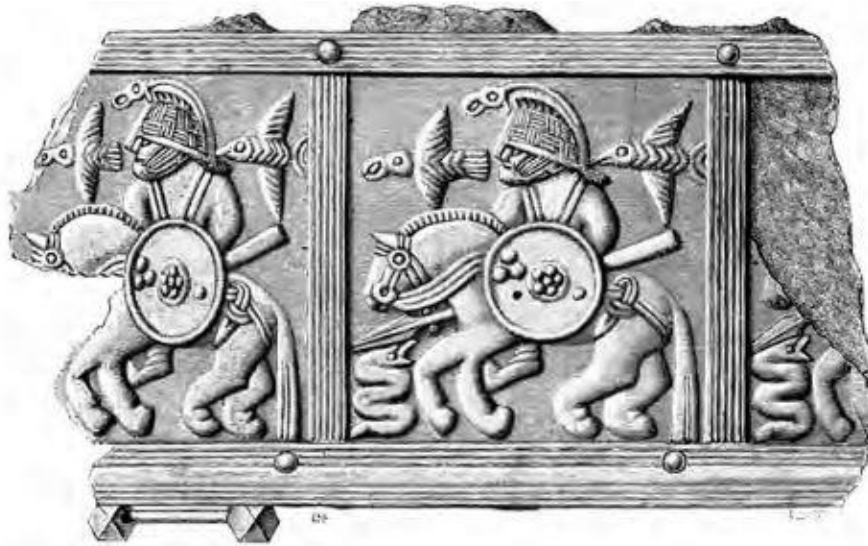
Der Odins Pferd in die Zügel greifende, lanzenbewehrte Krieger ist mit einem für Nordgermanen untypischen Kaftan bekleidet. Bei diesem Kleidungsstück handelt es sich um ein ursprünglich im Orient verbreitetes Obergewand, das im Frühmittelalter über das östliche Mittelmeer Zugang nach Westen fand. Offensichtlich hat der Kaftan auch bei den nordgermanischen Seefahrern Anklang gefunden. Wie Frank Siegmund nachwies, ist die Manteltracht im 7. Jahrhundert im östlichen Frankenreich ebenfalls bekannt gewesen.

STOLPE/ARNE 1927, Taf. 5, 2.

BECK 1964.

BÖHNER 1991, 681 – 743, 715 Abb. 28.

SIEGMUND 1996, 691 – 699, 691 u. Abb. 567.



Nach Stolpe/ Arne 1927, Taf. 6, 1

#### 4. Vendel (Uppland, S)

Bronzenes Pressblech vom eisernen Helm aus Grab 1.

Stockholm. Historiska Museet.

2. Hälfte 7. Jahrhundert.

Odin mit Lanze und Rundschild auf seinem Pferd Sleipnir, begleitet von den Raben Hugin und Munin. Sleipnir ist hier nur mit den vier statt der üblichen acht Beinen wiedergegeben.

STOLPE/ ARNE 1927, Taf. 6, 1

BAUM 1937, 75 Taf. VIII, 15.

HEDEAGER 2011, 89 Abb. 4. 31



5. Valsgärde (Alt-Uppsala, S)  
 Pressblech vom Kammhelm aus Bootsgrab 7.  
 Gustavianum – Uppsala Universitet Museum.  
 Vendelzeit. Mitte 7. Jahrhundert.

Der unterlegene Gegner ergreift mit der Linken ein Vorderbein des Pferdes und stößt dem Tier mit der Rechten seine Spatha in den Leib. Der ‚Sieghelfer‘ im Rücken des Reiterkriegers hält seine Lanze umgekehrt; mit der Spitze nach unten. Die Frage nach Sieger und Besiegtem bleibt hier zumindest offen. Vgl. die Helmbleche von Sutton Hoo (Nr. 1) und Pliezhausen (Nr. 17).

ARWIDSON 1977.  
 LJUNGKVIST 2007, 375–379.



Nach Böhner 1976/1977, 124 Abb. 7

#### 6. Hornhausen (Kr. Oschersleben)

Platte aus örtlichem Sandstein 78 x 66 x 13-15 cm.

Landesmuseum für Vorgeschichte,  
Halle a. d. Saale.

1. Hälfte 7. Jahrhundert.

Im rechteckigen Mittelfeld reitet nach links ein bärtiger Krieger mit Knebellanze, Langschwert und einem Rundschild mit Wirbeldekor auf einem Hengst, der unter seinen Hufen eine mäanderförmig verschränkte Schlange zertritt, die gleichzeitig Abtrennung zum unteren Bildfeld ist. Dieses zeigt ein schlangenartiges Tier, das zu beiden Seiten in Köpfen endet, die in den in zwei Bänder geteilten Leib beißen. Die symmetrisch verschlungene Ornamentik im germanischen Tierstil II datiert die Darstellung in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts.

Im Ansatz zu dem weggebrochenen oberen Feld sind auf dem Flechtband noch zehn menschliche Füße (L. ca. 3,6 cm) teilweise erhalten bzw. zu rekonstruieren. Sie sind fünf, nach rechts schreitenden Personen zuzuordnen. Aus der Größe der Füße erschließt sich die Dimension der Personengruppe und damit auch die ursprüngliche Höhe des Reiterst-

eins (ca. 105 cm; oberes und unteres Ornamentband der Einfassung ist mit 8 cm einberechnet).<sup>818</sup> Bei den prozessionsartig ausgerichteten Füßen stellt sich die naheliegende Frage, welche menschliche Gruppierung hierfür in Betracht zu ziehen ist. B. Theune-Großkopf verweist hier auf das ‚Sängergrab‘ von Trossingen aus der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts.<sup>819</sup> Dort sind auf der Vorderseite der Leier in Grab 58 zwei Kriegergruppen dargestellt, die sich von rechts und links einer offensichtlich heiligen Lanze nähern. Ihre Anführer legen eine Hand an den Lanzenschaft, um so wohl einen Schwur (Treueid) für das ihnen nachfolgende Kriegerkontingent zu leisten. Dieses doppelte Szenarium ist auf dem Hornhausener Stein aber nicht gegeben. Hier scheint eher eine Darstellung zuzutreffen, wie sie ein Textilfragment des Osebergfundes zeigt.<sup>820</sup> Böhner hat sich offenbar in seiner Rekonstruktionszeichnung auch an diese Wiedergabe angelehnt.

Der Stein kam als Einzelfund 1874 beim Pflügen zutage und wurde 1912 vom Landesmuseum in Halle erworben. Weitere Plattenfragmente aus Hornhausener Privatbesitz und aus dem benachbarten Morsleben gelangten ebenfalls in das Museum, davon einige mit Reliefs; das größte Plattenfragment misst noch 95 x 62 cm. Grabungen des Landesmuseums an der Fundstelle des Reitersteins auf dem Saalberg in den Jahren 1913, 1921 und 1925 erschlossen ein sächsisch-fränkisches Gräberfeld mit 67 west-östlich ausgerichteten Körperbestattungen und drei Pferdegräbern. Dazu fanden sich noch weitere, teilweise reliefverzierte Plattenbruchstücke.<sup>821</sup> Reste eines steinernen Bodenbelags in diesem Areal gaben den Hinweis auf ein Bauwerk, bei dem es sich an diesem Ort nur um eine Kirche gehandelt haben kann. Naheliegenderweise sind daher der Reiterstein, wie auch die übrigen Plattenfragmente, als Bestandteil von Altarschranken zu interpretieren, die den Altar vom Kirchenraum abgrenzen (*plutei*).

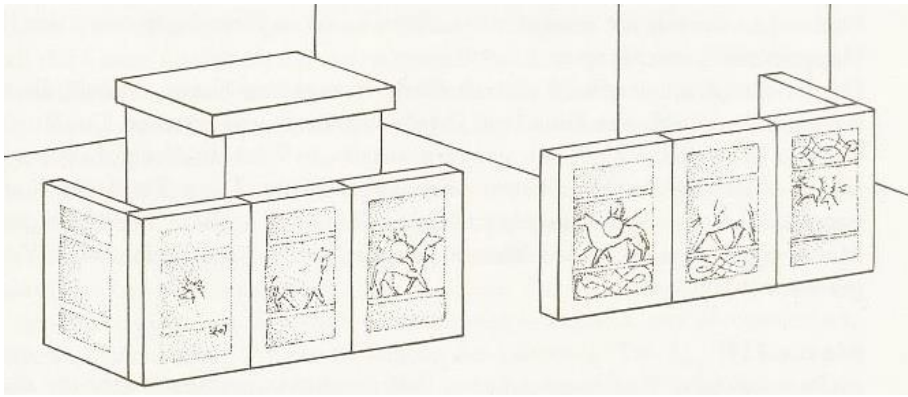
---

<sup>818</sup> BÖHNER 1976/1977, 89–138, Taf. 14.

<sup>819</sup> THEUNE-GROßKOPF 2010, 68f., 72f.

<sup>820</sup> CHRISTENSEN/NOCKERT 2006, 38 Abb. 27, Textilfragment 13B2, Oseberg (Nr. 428); HELMBRECHT 2011, 152 Abb. 34f.

<sup>821</sup> HAHNE 1922, 176f.; GRIMM 1936, 247–259.



Rekonstruktion der Altarschränke (nach Böhner 1976/1977, Taf. 14)

Wenn auch hierdurch ein eindeutig christlicher Zusammenhang besteht, erscheint es doch befremdlich, dass dies ikonographisch nicht sichtbar wird. Da der Reiterkrieger stilistische Übereinstimmungen mit nordgermanisch-gotländischen Bildwerken erkennen lässt, liegt es nah, dass er als Odin gedeutet wurde.<sup>822</sup> Andere Bearbeiter sahen hingegen koptisch-mittelmeerische und langobardisch-oberitalische Einflüsse, was sich naturgemäß in unterschiedlichen Datierungen niederschlägt.<sup>823</sup>

Die Reliefsteine von Hornhausen stehen in einem engen stilistischen Zusammenhang mit den Reliefsteinen von St. Peter in Metz, sind aber doch wohl etwas älter als diese. Madeleine Will geht in ihrer Untersuchung der ehemaligen Abteikirche auf die bisherigen wissenschaftlichen Ergebnisse dieser gegen Ende des 19. Jahrhunderts freigelegten Reliefplatten ein.<sup>824</sup> In den Schlussfolgerungen stellt sie eine in hohem Maße zutreffende Übereinstimmung mit den Schrankenplatten von Hornhausen fest, eine Ansicht die heute allgemein Zustimmung findet. Madeleine Will zitiert Helmut Roth in ihrem Resümee des Forschungsstands von St. Peter: ‚Alle hier beschriebenen Motive entstammen den mittelmee-rischen Kunstprovinzen des 6. und 7. Jahrhunderts, die zum Teil ostmediterrane Elemente in sich aufgenommen hatten.‘ Ähnlich äußern sich Bernd Päffgen und Sebastian Ristow: ‚Die Ornamentik verdeutlicht die Verschmelzung antiker, ostmittelmeerischer und germanischer Einflüsse in der merowingerzeitlichen Kirchenkunst.‘<sup>825</sup>

<sup>822</sup> KOSSINNA 1932, 284; BAUM 1937, 102, Taf. XLVII, 136.236

<sup>823</sup> HOLMQUIST 1939, 122ff.; SCHULZ 1956, 211–229; Vgl. ferner STÖBE 1956/1957, 153–190; BEHM-BLANCKE 1973; SCHMIDT, B. 1976, 27f.; WERNER, M. 1982, 239–318; WENSKUS 1986, 201–212; DIE FRANKEN-WEGBEREITER EUROPAS 1996: 296f. Abbn. 237 u. 238 (B. Schmidt); 408 (Päffgen, Ristow); 928 Kat. VI.1.5 (Koch); QUAST 2009, 337f. Abb. 8, 2-3; SCHIAVONE 2011, 143–281.

<sup>824</sup> WILL 2005, 55–64

<sup>825</sup> WILL 2005, 60 m. Anm. 260 (ROTH 1986, 89) u. Anm. 261 (PÄFFGEN/RISTOW, Ausstellung ‚Die Franken‘, 639, Kommentar zu Abb. 505).



Nach Périn 1989, 34 Abb. 13

7. Rouen (Dép. Seine-Maritime, F)

Bronzescheibe auf eine Rundfibel genietet; Dm. 6,0 cm.

Altfund aus dem Friedhof von Saint-Ouen.

Musée Départemental des Antiquités Rouen.

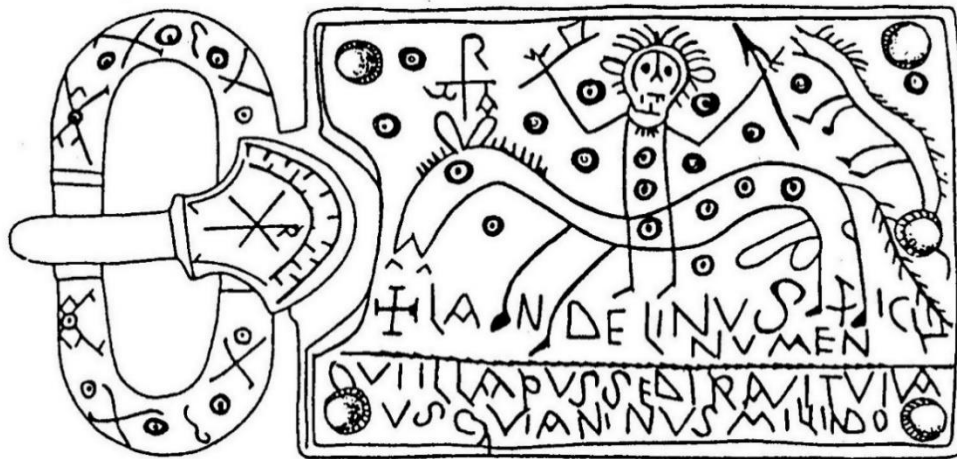
6./7. Jahrhundert.

Der Reiter stößt seine Lanze in das längliche Maul eines Untiers. Baum hält es für möglich, dass hier ein Krokodil als Drachenvorlage dargestellt ist und so eine sehr frühe Verbindung zu dem Hl. Georg Ägyptens aufzeigt. Er räumt jedoch ein, dass es ansonsten für den Drachenkampf Georgs keine Belege vor dem 12. Jahrhundert gibt.

BAUM 1939, 21–39, 33 Taf. II, 9.

PÉRIN 1989, 34 Abb. 13.





Nach Gaillard de Sémainville 2003

#### 8. Ladoix-Serrigny (Dép. Côte d'Or; F)

Bronzene Gürtelschnalle mit Rechteckbeschlag; 9,4 x 6,8 cm.

A.O. Privatbesitz in Ladoix-Serrigny.

Die Schnalle wird in dieser Arbeit in Kapitel IV behandelt.

Mitte bis 2. Hälfte des 6. Jahrhundert.

Den bewaffneten Reiter deutet Joachim Werner als den Christus der Apokalypse. Die Bildaussage zeigt eine große Übereinstimmung mit dem Brakteat von Gudbrandsdalen (Nr. 2), von dem er sich zwar stilistisch allerdings unterscheidet. Beide Darstellungen zeigen einen Reiter, der Waffen in den Händen hält sowie ein drachenartiges Tier. Der Brakteat aus dem hohen Norden stellt nach Karl Hauck den Gott Odin im Kampf mit dem Fenriswolf dar.

WERNER 1976, 228–253.

HAUCK 1978, 361–401.





Nach Fingerlin 2010, 43 Abb. 28

**9. La Copelenaz, Oron-le-Châtel, Kt. Vaud, CH.**

Bronzene Scheibenfibel mit aufgelötetem Goldpressblech; Dm. 6,0 cm.

1888 in einer Sandgrube bei La Copelenaz gefunden.

Seit 1921 im Landesmuseum Zürich, Inv. Nr. 27589.

1. Viertel 7. Jahrhundert.

Der nimbierte Reiter reitet mit wehendem Mantel nach rechts. Unter dem Pferd die Buchstaben E, S [spiegelbildlich], A, O. Julius Baum ergänzte sie zu *Ego Sum Alpha et Omega* (Apok. 1, 8). Der nimbierte Reiter wäre demnach Christus selbst. Das Pferd zertritt mit dem rechten Vorderhuf eine Schlange. Im Feld Streudekor: Unbestimmter Vierbeiner, Palmzweig und Kreuz. Der heutige Erhaltungszustand lässt offen, ob dem Reiter noch eine Waffe beigegeben war; Baum hingegen erwähnt in seiner Arbeit von 1939 einen »Kreuzspeer«.

BAUM 1939, 21–39, 22 (Kreuzspeer).



Foto: Nationalmuseum Zürich

**10. Seengen (Kt. Aargau, CH).**

Phalera aus Silberblech; Dm. 9,0 cm, mit Riemenbügel 10,5 cm.

1868/1869 in Seengen nahe Lenzburg gefunden.

Nationalmuseum Zürich.

Nach Robert ZAHN frühes 7. Jh. – Rudolf MOOSBRUGGER-LEU datiert ins späte 7. bis 8. Jh.

Der gepanzerte Reiter bekämpft eine raupenartige Schlange, die sich in ornamentalem Schlingwerk um ihn herum windet. Karl Hauck sah in der Phalera die ‚auf dem Kontinent im germanischen Bereich älteste Schilderung eines Drachenbesiegers in einem vorchristlichen Denkmälerkreis.‘

ZAHN 1932, 106 Taf. VI, 3.

BAUM 1937, 74 Taf. 8, 14.

HAUCK 1957, 1–40, 10f.

MOOSBRUGGER-LEU 1971, Bd. A, 92; Bd. B, Taf. 20, 4.



Nach Renner 1970

**11. Neftenbach (Kt. Zürich CH)**

Durchbrochene Zierscheibe; Bronzeguss. Dm. 7,6 cm.

Fundumstände unbekannt. Vor 1896 im Landesmuseum, Inv. 5856.

7. Jahrhundert.

Die grobe Darstellung zeigt mit den Durchbrüchen lediglich die Umrisse von Pferd und Lanzenreiter, innere Strukturen sind nicht angegeben. Wem das Motiv nicht vertraut war, hätte in dem klobigen Vierbeiner auch ein anderes Tier als ein Pferd erkennen können. Den Trägern der verbreiteten Zierscheiben genügte die Andeutung des populären Motivs.

BAUM 1937, 93, Taf. 29, 97.

RENNER 1970, 196 Nr. 638; Taf. 31, 638.



Nach Forrer 1909

**12. Straßburg (Elsass-Lothringen, F)**

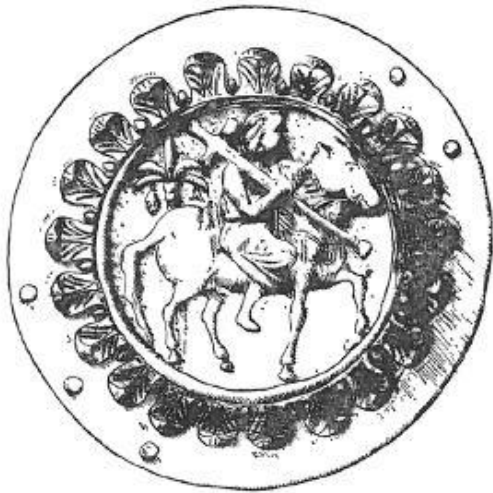
Mediterrane Scheibenfibel mit vergoldetem Kupferblech. Dm. 6,6 cm.

1899 in Straßburg, Kalbsgasse gefunden.

6./7. Jahrhundert.

Ein nimbierter Reiterheiliger mit wehendem Mantel durchbohrt mit der Kreuzlanze die Schlange. Im Feld ein Stern. Zur Kreuzlanze vgl. das ostmediterrane Amulett (Nr. 22).

Aus: Robert FORRER: Eine römische Drachentöter-Gemme aus Straßburg. In: Anzeiger für Elsässische Altertumskunde 1 (1909), 16 Fig. 38.



**13. Göttingen, Ldkr. Konstanz.**

Silbervergoldete Scheibenfibel. Gegossene Zierplatte. Dm. 5,4 cm.  
Archäologisches Hegau-Museum, Singen/Hohentwiel.  
Spätes 6. Jahrhundert.

Die Fibel gehört zum Inventar des reichen Frauengrabs 38, in dem vermutlich eine vornehme Dame beigesetzt wurde. Das Grab hebt sich schon durch seine Größe und die separierte Lage von den übrigen Gräbern ab.

Unregelmäßige Bearbeitungsspuren am Rand und die grobe Vernietung zeigen die Zweitverwendung der Platte, die ursprünglich wohl in einem größeren Bildzusammenhang stand. Die Vergoldung ist erst nach der Umarbeitung aufgebracht worden, wie an den Nietköpfen ersichtlich ist.

Der Reiter trägt auf der rechten Schulter ein Langkreuz, dessen Schaft in einem runden Knauf endet. Eine direkte Entsprechung der Tragweise zeigt das Bursenreliquiar von Ennabeuren (Nr. 19). Hingegen setzen die Reiter auf der Straßburger Scheibenfibel (Nr. 12) und auf dem ostmediterranen Amulett (Nr. 22) das Langkreuz als Waffe ein und machen es zur Kreuzlanze. Links hinter dem Reiter erkennt man eine fruchttragende Palme. Palmwedel sind im Altertum Sinnbild des Sieges. Vielleicht sollte der Palmbaum im Hintergrund assoziativ die Sieghaftigkeit des Reiters im Zeichen des Kreuzes ausdrücken. Auf jeden Fall sind der »Baum des Südens« und das ostmediterrane Akanthusornament der Rahmung untrügliche Hinweise auf die Herkunft der umgearbeiteten Fibelplatte. Die sozial hervorgehobene Stellung der Frau in Grab 38 und ihre Kontakte in den ostmediterran-

byzantinischen Raum zeigt auch die Beigabe eines »koptischen« Buntmetallgefäßes mit griechischer Inschrift.

Es bleiben aber einige Fragen zu der Güttinger Scheibenfibel ungeklärt. Stammte ihre Trägerin selbst aus einem byzantinischen Umfeld, die in der Alamannia eine nicht zu bestimmende Zeit ihres Lebens verbrachte, um diese schließlich hier auch zu beenden? Oder war die vornehme Dame Angehörige eines alamannischen Adelsgeschlechts, das im ausgehenden 6. Jahrhundert Verbindungen nach Konstantinopel unterhielt? Ob diese Verbindungen von Nord nach Süd oder umgekehrt verliefen, ist nicht nur für den Transfer von Sachgütern, wie Goldschmuck, von Bedeutung. Die christliche Mission der Alamannia bediente sich gleicher Mittel und Wege.

HOLMQUIST 1939, 117ff.

KÜHN 1943(b), 270–272.

FINGERLIN 1964, 20 Taf. 2, 1; 10, 3.

QUAST 2002, 267–280, 267 Abb.1, 2.

MAURER 2000, 139–163.



a



b



c



Abbn. a und b nach Fingerlin 1974, Taf. 40; c nach Fingerlin 2008, 69

#### 14. Hüfingen (Schwarzwald-Baar Kreis).

Drei Phalerae eines Pferdezaumzeugs, aus 1 mm starkem Silberblech getrieben. Oberflächen mit der Punze überarbeitet. Dm. ca. 11,4 cm.

F.O. „Gierhalde“, Grab 1.

Um 606 (Dendrochronologie).

Das 1967 bei Neubaumaßnahmen angeschnittene, reich ausgestattete Kammergrab enthielt diese drei Scheiben, von denen anzunehmen ist, dass die zwei gegenläufigen Lanzenreiter zu beiden Seiten der mittig thronenden Gottesmutter mit dem Jesuskind platziert waren. Beide Reiter agieren als Kämpfer wider das Böse und stoßen mit der Lanze auf eine menschenköpfige Schlange unter den Hufen des Pferdes. Warland vermutet, mit Bezug auf Walter, in den beiden Reitern die in der mittelbyzantinischen Kunst verbreiteten Kriegerheiligen Theodor Stratelates und Georg, die den Kampf gegen das Böse gemeinsam bestreiten. Wenn dies für die beiden Hüfinger Krieger zutrifft, wäre es ein Beleg, dass die Heiligen schon in frühbyzantinischer Zeit in Erscheinung treten. Das wirft zwangsläufig die Frage auf, wo die Hüfinger Scheiben entstanden sind. Bei einer derart stringenten Aussage für einen so frühen Zeitansatz wäre es naheliegend, das regelbestimmende Zentrum des byzantinischen Reiches anzunehmen. In der Metropole Konstantinopel arbeiteten die fähigsten Kunsthandwerker, die in ihrer Kunst die religiösen Maximen ihrer Zeit mit Perfektion zur Ausführung brachten. Davon sind die Hüfinger Scheiben aber weit entfernt. Sie zeigen in Kleidung und Ausrüstung von Pferd und Reiter Unstimmigkeiten, die eigentlich nur mit der Kopie eines nicht gänzlich verstandenen Originals zu erklären sind. Aber auch wenn sie in der Alamannia, weitab vom kulturellen Zentrum Konstantinopel, im Auftrag eines Adligen entstanden sein sollten, zeigen sie doch das mentale Vorbild der christlichen Elite.

FINGERLIN 1974, 591–628.

KLEIN-PFEUFFER 1993.

WALTER 2003.

FINGERLIN 2010, 25–46; DERS. 2013, 28–33.

WARLAND 2012, 132–139.





Foto Briel

**15. Bräunlingen (Schwarzwald-Baar-Kreis).**

Durchbrochene Zierscheibe; Bronze, gegossen. Dm. 8,3 cm.

F.O. in der Flur "Auf der Leiter". Alter Lesefund auf einem Acker.

Seit 1885 in Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, Inv. Nr. C. 4957.

7. Jahrhundert.

In der durchbrochen gearbeiteten Bronzescheibe ist der Reiter mit einer mächtigen Stoßlanze nur in Umrissen wiedergegeben; das Pferd bewegt sich auf einem waagerechten Steg und gibt Details des Zaumzeugs, so wie seitlich auf der Brust eine große Phalera zu erkennen.

BAUM 1937, 93 Taf. XXIX, 95.

KÜHN 1938, 95–115.

GARSCHA 1970, Taf. 85, 1.

RENNER 1970, 195 Nr. 637; Taf. 31, 637.



Nach Fingerlin 1993, 224 Abb. 158

**16. Nendingen, Stadt Tuttlingen.**

Satz dreier identischer Bronzephalerae vom Zaumzeug des Pferdegeschirrs. Dm. 8,8 cm.

F.O. im Gewann „Brenner“, Grab 36.

Frühes 7. Jahrhundert.

Die Phalera zeigt innerhalb der kordierten Umfassung einen mit Lanze, Schild und Schwert ausgestatteten Reiter ohne christliche Attribute.

BÖHNER 1991, 681 – 743, 706 Abb. 20, 4.

FINGERLIN 1992, 222-225, 224 Abb. 158.



Nach Böhner, Quast 1994, 389 Abb. 4c

**17. Pliezhausen (Krs. Reutlingen).**  
Scheibenfibel aus Pressblech. Gold. Dm. 6,9 cm.  
Stuttgart. Württembergisches Landesmuseum.  
1. Hälfte 7. Jahrhundert.

Die Reiterscheibe wurde 1928 bei Grabungen in dem alamannischen Gräberfeld in Grab 1 gefunden, einem Frauengrab mit gehobener Ausstattung.

Ein rundes, von einem Perlrand eingefasstes Bildfeld zeigt oben zwei frontal attackierende Tiere mit zotteligen Köpfen, die wohl Löwen darstellen. Darunter reitet ein langhaariger Krieger mit Rundschild auf einem gezäumten Pferd nach rechts. In der Linken hält er eine zum Wurf erhobene Lanze. Hinter dem Rücken des Reiters umfasst eine kleinere Gestalt mit Schild ebenfalls den Lanzenschaft. Hier handelt es sich um einen ‚Sieghelfer‘, der die Zielgenauigkeit der Lanze unterstützt. Der Blick des Reiters ist auf ein fernes Ziel gerichtet; augenscheinlich beachtet er nicht den auf dem Boden liegenden Gegner, über den sein Pferd hinwegstürmt. Dieser greift jedoch mit der rechten Hand in die Zügel des Pferdes und mit der linken stößt er seine Spatha in die Brust des Pferdes. Es erscheint ungewiss, wer aus dem Kampfgeschehen als der Überlegene hervorgeht. Das Bildmotiv zeigt enge Übereinstimmungen mit den Helmbblechen von Sutton Hoo in England (Nr. 1) und von Valsgärde in Schweden, Grab 7 (Nr. 5). Die Bildaussage der Pliezhausener Reiterscheibe ist wie bei den nahezu identischen Darstellungen im Norden eindeutig heidnisch; sie steht in der Alamannia zu Beginn des 7. Jahrhunderts allerdings an der Schwelle zum Christentum. Bei der Zeitstellung ist zu berücksichtigen, dass die Deponierung im Grab nur eine

ungefähre Altersangabe zulässt. Vergleichsfunde lassen vermuten, dass die runde Scheibe zu einem früheren Zeitpunkt aus einem größeren Kontext herausgeschnitten und erst in Zweitverwendung zur Schmuckfibel einer Frau umgearbeitet worden ist; die dabei verflossene Zeit ist schwer zu fassen.

BAUM 1937, 81 Taf. 17, 44.

MACKINTOSH 1986, 1–21.

BÖHNER 1991, 681–743, 706 Abb. 20, 3

KLEIN-PFEUFFER 1993, 432f. Nr. 261.

BÖHNER/QUAST 1994, 383–419.

QUAST 2002, 267–280, 268 Abb. 2, 1

ZELLER 2003, 207–210.



Foto: Württembergisches Landesmuseum, Stuttgart

**18. Oberesslingen (Kr. Esslingen).**

Bronzene Zierscheibe. Durchbrochen, mit beweglichem Bügel zur Aufhängung. Punzdekoration mit Abnutzungsspuren und antike Reparatur. Dm. 8,1 cm.

Gefunden 1908 in Grab 3 zwischen Hauptstraße und Schorndorfer Straße.

Esslingen, Stadtmuseum in Gelben Haus.

7. Jahrhundert.

BAUM 1937, 93, Taf. 29, 98.

KOCH, R. 1969, Teil II, Taf. 72, 6; 87, 7.

RENNER 1970, 196 Nr. 639, Taf. 31, 639.



Nach Quast 2012



### 19. Ennabeuren (Alb-Donau Kreis).

Bursenreliquiar. H. 8,9; L. 8,6; B. 5,6 cm.

Im Sepulcrum des Hauptaltars von St. Cosmas und Damian 1936 entdeckt.

Seit 1996 Dauerleihgabe im Diözesanmuseum Rottenburg.

Mitte 7. Jahrhundert.

Das Innere des Reliquiars besteht aus Lindenholz und ist mit feuervergoldeten und gestempelten Kupferblechen verkleidet. Die vereinzelte, blaue Glaseinlage könnte ein Sinnbild des Himmels sein. Das Ennabeurener Reiserreliquiar für die Aufnahme und Transport von Reliquien und des Chrisams, zählt in der Alamannia zu den ältesten, noch aus der Zeit iro-schottischer Wandermönche aus dem Kreis um Columban († 614). Typologisch zeigt es jedoch keine Verbindungen in den iro-schottischen Raum, ist vielmehr einer mediterran-gallisch-fränkischen Gruppe zuzuordnen, wie Analogien aus dem Dom von Vercelli in Piemont nahelegen.

Germanische Bezüge zeigt die Ausführung des zentralen Medaillons (Dm. 3,9 cm) mit dem Reiterheiligen: Das aufgebogene Schlangenmaul ist im Tierstil II geläufig und der stark gerundete Pferdehals in zahlreichen Parallelen belegt. Auch für die merkwürdige Unterbrechung des gewöhnlich geschlossenen Nimbus über dem Haupt des Heiligen lassen sich Vergleiche auf dem Mumma-Schrein aus Saint-Benoit-sur-Loire (dep. Loiret, F) sowie auf

einem Goldblattkreuz aus Dueville (Prov. Vicenza, I) anführen. Die Tragweise des geschulterten Langkreuzes findet eine Entsprechung auf der Scheibenfibeln von Güttingen (Nr. 13).

*Vita Columbani*, ed. B. Krusch (MGH SS rer. Merov. IV), Hannover 1997 (1902), 64–152.  
GRÖBER 1938/1939, 7–11.  
QUAST 2012.



Nach Salin 1904, 300, Abb. 650



Nach Roth 1973, 239 Abb. 142

**20.** Cividale (Friaul, Prov. Udine, I).  
 Goldenes Pressblech. Dm. 4,7 cm.  
 Museo Archeologico Nazionale Cividale del Friuli.  
 Um 600

Im runden Mittelfeld die stark stilisierte Wiedergabe des Lanzenträgers, kenntlich vor allem an dem Rundschild, und die nicht sehr deutliche Lanze. Nach Eugen Roth verweist der Randdekor auf eine langobardische Entstehung, was durch den Fundort zusätzliche Bestätigung findet.

BAUM 1937, 81, Taf. XVII, 46  
 ROTH 1973, 238ff.; Abb. 142; Taf. 31, 5.





## 21. Smyrna (?), Westliches Kleinasien.

Gussform eines Amuletts oder Pilgerzeichens.

Material und Maße unbekannt. Im 2. Weltkrieg verschollen. Nur durch dieses Foto von geringerer Qualität aus der Arbeit von Oskar WULFF bekannt, der das Model ohne nähere Angaben in das 6.-7. Jahrhundert datierte.<sup>826</sup>

Der nimbierte Reiter stößt mit der Lanze in der Rechten auf eine gewundene Schlange unter dem Pferd. Der linke Arm ist erhoben. Über dem Kopf des Pferdes die griechischen Buchstaben: Ο Υ ΓΕΟ. Wenn der Zeitansatz von Wulff zutrifft, wäre dies eine sehr frühe Darstellung des Bildtypus ‚Heiliger Georg zu Pferde, mit der Lanze den Drachen tötend‘. Dass eine Schlange mit dem Drachen gleichgestellt wurde, ist einem Mosaik zu entnehmen, das Kaiser Konstantin nach seinem Triumph über den Mitkaiser Licinius (324) in der Halle seines Palastes anbringen ließ. Wegen der grundsätzlich neuen religiösen Aussagen des sieghaften Kaisers im einheitlich christlich gewordenen Gesamtreich, geht Eusebius in seiner Kaiserbiographie auf den propagierten Bildinhalt des Mosaiks ein:<sup>827</sup>

‚Das Zeichen der Erlösung war auf dem Bilde über seinem Haupte angebracht, während er das feindliche und verderbliche Ungeheuer, das durch die gottlosen Tyrannen die Kirche Gottes bedrängt hatte, in der Gestalt eines Drachens (ἐν δράκοντος μορφῇ) in den Abgrund der Hölle stürzen ließ; denn als Drachen (δράκοντα) und gewundene Schlange (ὄφις) haben das Ungeheuer die Aussprüche in den Schriften der Propheten Gottes bezeichnet.‘

Drache und Schlange waren dem gottesnahen Konstantin gleiche Zeichen für die Feinde der Kirche und das Böse schlechthin. Für die Träger der Amulette waren sie mehr Attribute der Heiligen.

<sup>826</sup> WULFF 1909, 231, Nr. 1128, Taf. LVI; BRAUNFELS-ESCHE 1976, 77, Abb. 76; BRUNE 1999, 248, Anm. 799, Abb. II. 6.

<sup>827</sup> Euseb. Caes. VC III, 3; Zitiert nach BRUNE 1999, 244, Anm. 785; SERGENT 2019.



Nach Menzel 1955, Taf. 4, 1

**22.** Ohne F.O. Angabe. Ostmediterrän.

Bronzeamulett in Form einer runden, gelochten Scheibe; Dm. 3,9 cm – unregelmäßige Randausbrüche lassen auf einen ursprünglichen Dm. von ca. 4,0 bis 4,2 cm schließen. Aus dem Pariser Kunsthandel; Abguss im RGZM, Inv. Nr. 36716. (Nach H. Menzel 1955) 6./7. Jahrhundert.

Beidseitig eingepresste Bildfelder mit umlaufender Inschrift, auf der Vorderseite teilweise noch lesbar als das Trisagion ΑΓΙΟΣ ΑΓΙΟΣ ΑΓΙΟΣ ΚΥΡΙΟΣ ΣΑΒΑΩΘ. Ein nimbierter Reiter stößt die Kreuzlanze (vgl. Nr. 12) auf eine am Boden ausgestreckt liegende, kaum als menschlich oder tierisch zu unterscheidende Gestalt. Vor dem Pferd steht, ihm zugewandt, im bodenlangen Faltenengewand ein geflügelter Engel, ebenfalls mit Nimbus. Mit der Rechten greift er in die Trense des Pferdes, in der Linken hält er einen Stab. Unübersehbar ist die Nähe zur Kaiserikonographie, bei der auf Münzreversen und Reliefs der sieghafte Kaiser zu Pferd über einen gestürzten Gegner hinwegreitet, den er mit dem Stoß seiner Lanze zu Fall gebracht hat. Ihm voraus eilt eine geflügelte Victoria mit dem Siegeskranz.

Auf der Rückseite des Amuletts wird die gleiche Szene im unteren Bildfeld wiederholt; im oberen halten zwei geflügelte Engel die in ein Medaillon gefasste Christusbüste.

Die Datierung des Amuletts erfolgt unter Vorbehalt; sie orientiert sich an dem Smyrna-Amulett (Nr. 21).

MENZEL 1955, 253–261.

MACKINTOSH 1986, 1–21.



Copyright Christoph Duntze, LVR- Landesmuseum Bonn

1 Sutton Hoo (Suffolk, GB)	12 Straßburg (Elsass-Lothringen, F)
2 Gudbrandsdalen (Prov. Oppland, N)	13 Güttingen, (Ldkr. Konstanz, D)
3 Vendel (Uppland, S)	14 Hüfingen (Schwarzwald-Baar Kreis, D)
4 Vendel (Uppland, S)	15 Bräunlingen (wie vor)
5 Valsgärde (Alt-Uppsala, S)	16 Nendingen (Stadt Tuttlingen, D)
6 Hornhausen (Krs. Oschersleben, D)	17 Pliezhausen (Krs. Reutlingen, D)
7 Rouen (Dép. Seine Maritime, F)	18 Oberesslingen (Krs. Esslingen, D)
8 Ladoix-Serrigny (Burgund, F)	19 Ennabeuren (Alb-Donau Kreis, D)
9 La Copelenaz (Oron-le-Châtel, Kt. Vaud, CH)	20 Cividale (Friaul, Prov. Udine, I)
10 Seengen (Kt. Aargau, CH)	21 Smyrna (?), Westl. Kleinasien
11 Neftenbach (Kt. Zürich, CH)	22 Ohne FO. Angabe. Ostmediterrän

### **Zusammenfassung:**

Die Darstellungen von Lanzenreitern treten nördlich der Alpen in einer auffälligen Dichte in der Alamannia auf (**13 – 19**), in Helvetien sind es die Exemplare im Kanton Vaud (**9**), im Kanton Aargau (**10**) und im Kanton Zürich (**11**). In Gallien sind es Reiterbildnisse in Straßburg im Elsass (**12**), die in dieser Arbeit untersuchte Landelinus-Schnalle in Burgund (**8**) und eine Bronzefibel im Nordwesten Frankreichs, nahe der Küste im Dep. Seine Maritime (**7**). Der einzige Beleg aus Britannien ist ein Beschlagblech des Helms von Sutton Hoo in Suffolk (**1**). Der am weitesten im Norden gelegene Fundort ist der Goldbrakteat von Gudbrandsdalen in der Provinz Oppland in Norwegen. Weitere Beschlagbleche von Helmen mit Lanzenreitern sind in Schweden in der Region Vendel (**3, 4**) und in Valsgärde Bez. Alt-Uppsala in Bootsgräbern gefunden worden (**5**). Eine Mittlerstellung nimmt der Stein von Hornhausen im Elb-Saale Gebiet in Sachsen-Anhalt ein (**6**). Dieser östlichste, in Mitteleuropa gemachte Fund lässt sowohl Einflüsse aus dem Norden wie auch Verbindungen in den europäischen Westen erkennen. Die einzige im Katalog erfasste Lanzenreiter Darstellung südlich der Alpen stammt aus dem um 600 noch langobardischen Friaul in Julisch Venetien (**20**). Die Provenienz einer Gussform für ein Amulett (**21**) ist im westlichen Kleinasien vermutet worden. Bei diesem und einem weiteren Bronzeamulett (**20**) deuten griechische Inschriften jedenfalls auf eine Herkunft aus dem ostmediterranen Raum. In der Mitte und im Norden Europas zeigen einige Darstellungen trotz der großen Distanz

erstaunliche Übereinstimmungen. Das gilt vor allem für zweifellos pagane Darstellungen auf den Helmbleden von Sutton Hoo in England (1), Vendel (3, 4) und Valsgärde (5) in Schweden. Das gleiche gilt auch für den Brakteat von Gudbrandsdalen (2) im hohen Norden Norwegens. Eine Erklärung wären hier die gemeinsamen religiösen Vorstellungen, die aufgrund der Entfernung zum Mittelmeerraum von der christlichen Mission bislang unberührt blieben. Die Scheibenfibel von Pliezhausen, Krs. Reutlingen, zeigt zwar ebenfalls eine pagane Darstellung wie im fernen Britannien und Schweden, doch kann hiermit keine verlässliche Aussage verbunden werden. Bei der Fibel kam ein Zierblech in Zweitverwendung zum Einsatz, bei dem es offen bleibt, auf welchem Wege und unter welchen Umständen es in die Alamannia gelangte. Viele Fundstücke können daher nur für sich selbst sprechen, aus Parallelen weitergehende Rückschlüsse zu ziehen birgt Gefahren. Umgekehrt kann ein Bildnis einen durchaus verlässlichen Hinweis liefern, wie im Fall des mit einem Kaftan bekleideten Kriegers auf dem Pressblech in Vendel (3). Das aus dem Orient stammende Kleidungsstück lernten nordische Seefahrer und Kaufleute bei den Byzantinern kennen, von denen sie es übernahmen. Heidnische Nordgermanen konnten sich gegenüber fremden Bräuchen und Gewohnheiten durchaus aufgeschlossen zeigen, wenn sie ihr Interesse fanden – bei Glaubensfragen traf dies eher weniger zu. Bei einigen Lanzen- und Kreuzlanzenträgern ist die Einordnung schwierig: Sind es noch nichtchristliche oder unbestimmte Darstellungen (6, 7, 10, 16, 20) oder beinhalten sie eindeutig christliche Aussagen (8, 9, 12, 13, 19)? Es erweckt den Eindruck, dass die Übergänge gelegentlich fließend sein konnten, abhängig davon, wie die Käufer eines Amuletts dieses interpretierten. Bei den Lanzenreitern der Bronzeamulette aus dem östlichen Mittelmeerraum liegen sicher nicht die gleichen Vorstellungen vor wie im europäischen Norden. Eher kommen hier Einflüsse aus Ägypten und dem Osten zur Geltung. Über allem steht jedoch der Leitspruch: Aus vielen eines. Der Kampf des Guten gegen das Böse.

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Goldmultiplum INVICTUS CONSTANTINUS MAX AUG, Ticinium o. J. Gew. 39,79 g. Nach KENT/OVERBECK/STYLOW 1973, Nr. 629.
- Abb. 2: Umzeichnung einer Konsekrationsprägung für Konstantin I. RIC VIII, 447, Nr. 1. Nach CLAUSS 2001, 204.
- Abb. 3: Priesterin des Bacchus. Elfenbeindiptychon. Nach VOLBACH 1976, Nr. 55, Taf. 14.
- Abb. 4: Bronzene Räuchergefäße (*thymiateria*) mit Kettengehänge.
- Abb. 5: Eucharistie mit Thymiaterion. Archäologisches Museum, Istanbul.
- Abb. 6: Typologie einer altchristlichen Basilika. Meyers Konversationslexikon 1888.
- Abb. 7: Elfenbeintafel mit einer Reliquienprozession. Trier, Domschatz. L. 26,1 cm; H. 13,1 cm.
- Abb. 8: Goldmedaillon des Eugenius. Nach KENT/OVERBECK/STYLOW 1973, Nr. 728
- Abb. 9: Stierkopfanhänger im Grabe Childerichs. ‚Idolum Regis‘. CHIFLET 1655, 141.
- Abb. 10: Agrippina die Ältere. Sesterz, Rom. BMC 85; RIC I Caligula Nr. 55.
- Abb. 11: Heilung der Blutflüssigen. Wandmalerei in der Katakomben Petrus und Marcellinus in Rom. Nach DECKERS/SELIGER/MIETKE 1987, 312 Nr. 65, Taf. 43.
- Abb. 12: König Guntram im *Catalogus Sanctorum* des Petrus de Natalibus. Lyon 1519. <http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/petrus1514/0177>
- Abb. 13: Bronzeschnalle des Landelinus. Nach GAILLARD DE SÉMAINVILLE 2003.
- Abb. 14: a.) Bronzeschnalle des Diakons Deenatus von Saint-Maur. Nach WERNER 1977. Musée Lons-le-Saunier. Inv. Nr. 4799.  
b.) Umzeichnung von Michael Speidel in SPEIDEL 2012, 3 Taf. I,2.
- Abb. 15: Formen des offenen *Rho* nach FRANTZ 1929.
- Abb. 16: Durchbrochene Scheibenfibel von Limons (Dép. Puy-de-Dôme). Bronze, vergoldet mit Almandinen. Paris. Cabinet des Médailles. Inv. Nr. 2781.
- Abb. 17: Flügellanze und Schild auf dem Grabstein eines Gardereiters. Rom. Vatikanische Museen; SPEIDEL 1994, 9, Nr. 355a. Foto privat. Ohne Maßangabe.
- Abb. 18: Flügellanzen des 3. bis 5. Jahrhunderts aus der Alamannia. Nach STEUER 1997, 153, Abb. 150. Foto Y. Mühleis, Landesdenkmalamt Baden-Württemberg.
- Abb. 19: Pressblechfibeln aus (a) Pramay, Kt. Vaud/CH. Dm. 4,9 cm (b) Mertloch, Kr. Mayen-Koblenz, Dm. noch 2,5 x 3,5 cm; KLEIN-PFEUFFER 1993, Kat. Nr. 263 u. 204.
- Abb. 20: Samson erschlägt tausend Philister mit dem Kieferknochen eines Esels. Wandgemälde der Katakomben an der Via Latina, Rom. Foto gemeinfrei, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php>.
- Abb. 21: Bronzene Gürtelschließe. Westgotisch, Typ Vadiello. (a) Foto und (b) Umzeichnung. Nach SPEIDEL/SPEIDEL 2013, 278 Abb. 1 – L. 14,4 cm, B. 5,3 cm.
- Abb. 22: Durchbrochene Reiterscheiben aus Bronze (a) F.O. unbekannt – Dm. 7,0; H. 8,2 (b) Seraucourt-le-Grand, Dép. Aisne – Dm. 6,7 cm. Nach RENNER 1970, Nr. 619 u. 629.
- Abb. 23: Durchbrochene Reiterscheibe aus Bronze. Wanquetin. Dép. Pas-de-Calais – Dm. 8,5; H. 10,4 cm. Nach RENNER 1970, Nr. 630.



- Abb. 24: Riemenzunge aus Bronze. Tongern — o. M. Nach AUFLEGER 1997, Taf. 98, 2.
- Abb. 25: Kamm mit einem Orantenreiter aus Antinoe. Koptisch. 6. Jhdt. Museum Kairo. Nach STRZYGOWSKI 1904. 194, Nr. 7117, Taf. XVII — H. 9,2; B. 10,9 cm.
- Abb. 26: Kommendationsritus im Sachsenspiegel. Cod. Pal. germ. 164, 1r. Eike von Repgow. <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg164/0015>.

## Abbildungen



**Abb. 1:** Avers eines Goldmultiplums zu 9 Solidi, 39,79g. Cons(antinopel), 337/340. Der Kaiser Tici-nium o. J. Legende INVICTVS CONSTANTINVS MAX AVG. Konstantin I. mit Lanze und verzier-tem Rundschild neben dem Sonnengott Sol. Paris, Cabinet des Médailles.

Nach KENT/ OVERBECK/ STYLOW 1973, Nr. 629.



**Abb. 2:** Umzeichnung einer Konsekrati-onsprägung für Konstantin I., der mit verschleiertem Haupt in der Quadriga zum Himmel emporfährt, aus dem ihm eine Hand gereicht wird.

RIC VIII, 447, Nr.1.

Nach CLAUSS 2001, 204.



**Abb. 3:** Priesterin des Bacchus ver-brennt Weihrauch auf dem Altar. El-fenbeindiptychon. Rom. Ende 4. Jahr-hundert.

Nach VOLBACH 1976.





**Abb. 4:** Bronzene Räuchergefäße (*thymiateria*) mit Kettengehänge. 5. Jahrhundert



**Abb. 5:** Eucharistie mit Räuchergefäß über dem Altar. Bronzediskos. Konstantinopel. 6. Jahrhundert. Archäologisches Museum, Istanbul.

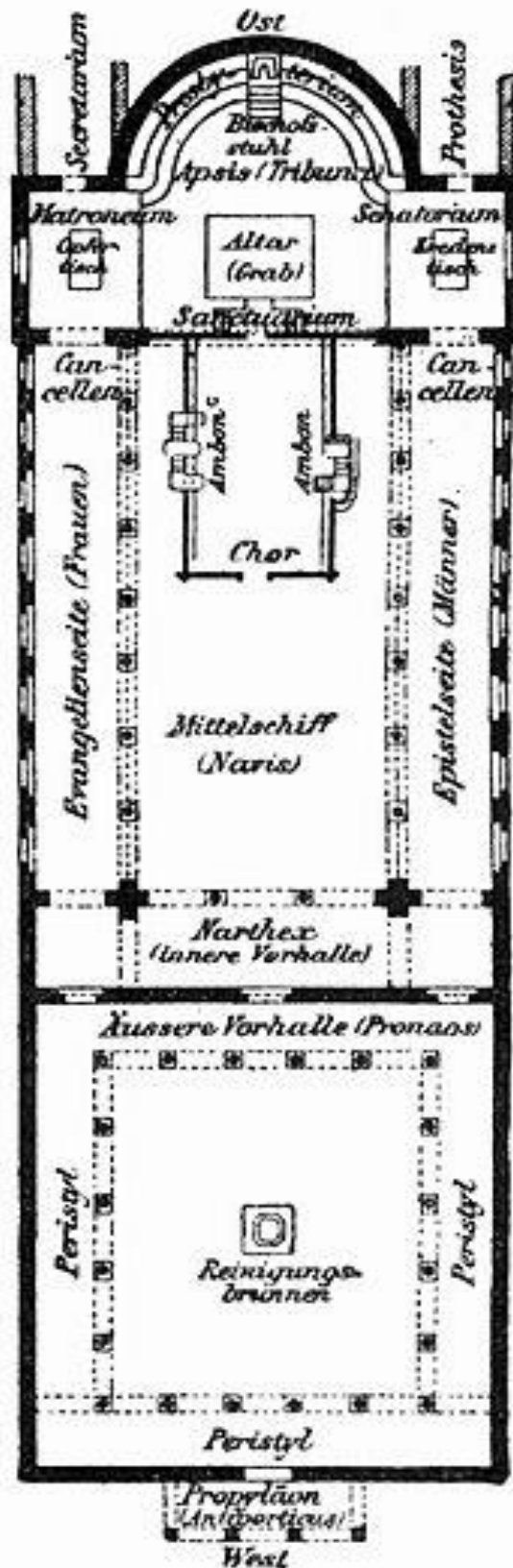
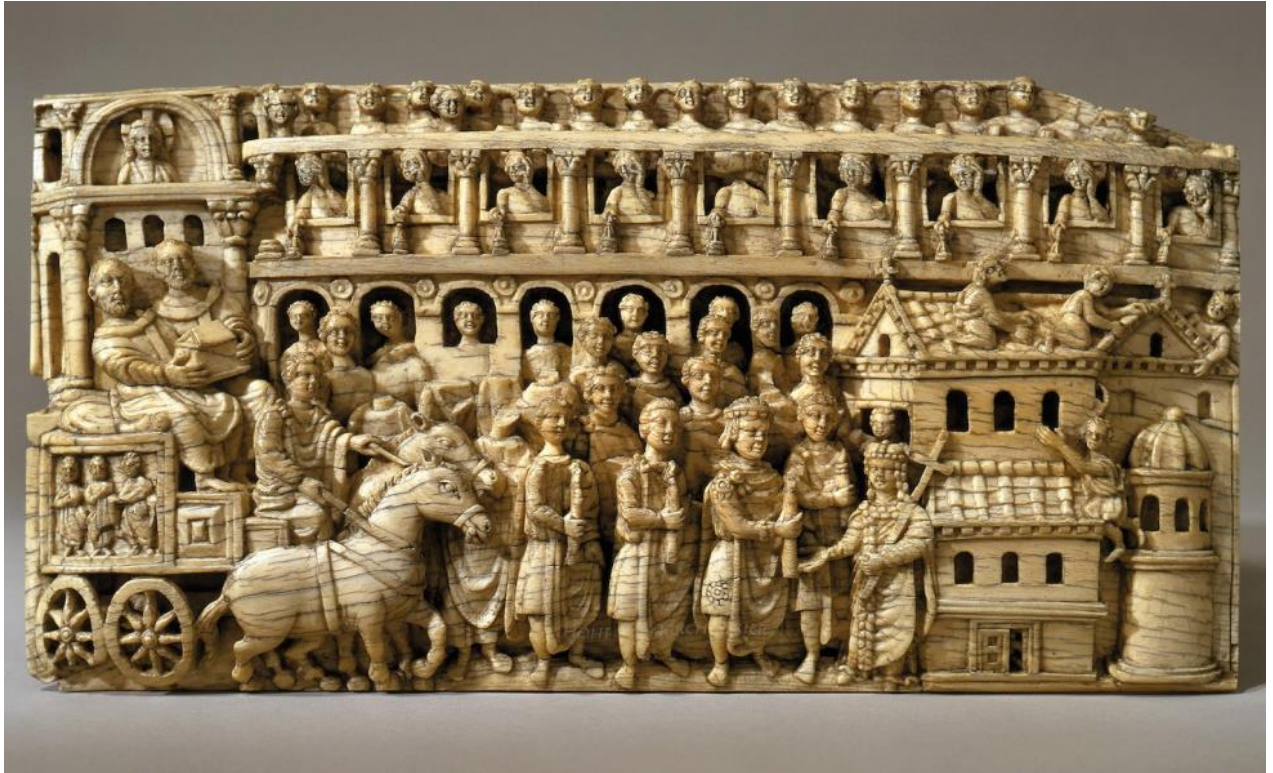


Abb. 6: Typologie einer altchristlichen Basilika mit vorgelagertem Atrium.  
Meyers Konversationslexikon 1888



**Abb. 7:** Elfenbeintafel mit einer Reliquienprozession. 5. Jhdt., L. 26,1 cm; H. 13,1 cm.  
Trier. Schatz der Hohen Domkirche



**Abb. 8:** Eugenius, Usurpator im Westen. 392/394 n. Chr.  
Goldmedaillon zu 2 Solidi. Münzstätte Trier. RIC 99.  
British Museum, London.  
Nach KENT/OVERBECK/STYLOW 1973, Nr. 728





Abb. 9: Stierkopfanhänger im Grabe Childerichs, 'Idolum Regis'. Nach CHIFLET 1655, 141.

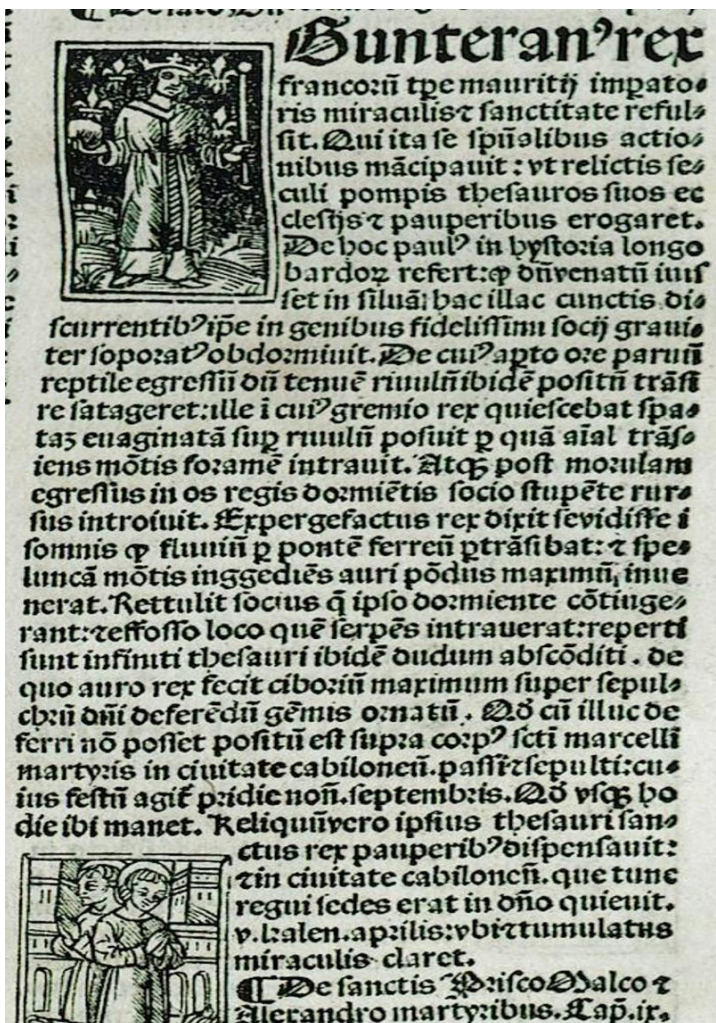


Abb. 10: Agrippina die Ältere. Sesterz, geprägt in Rom unter Caligula (37- 41).  
Im Revers ein von zwei Maultieren gezogenes Carpentum.  
BMC 85; RIC I Caligula Nr. 55.

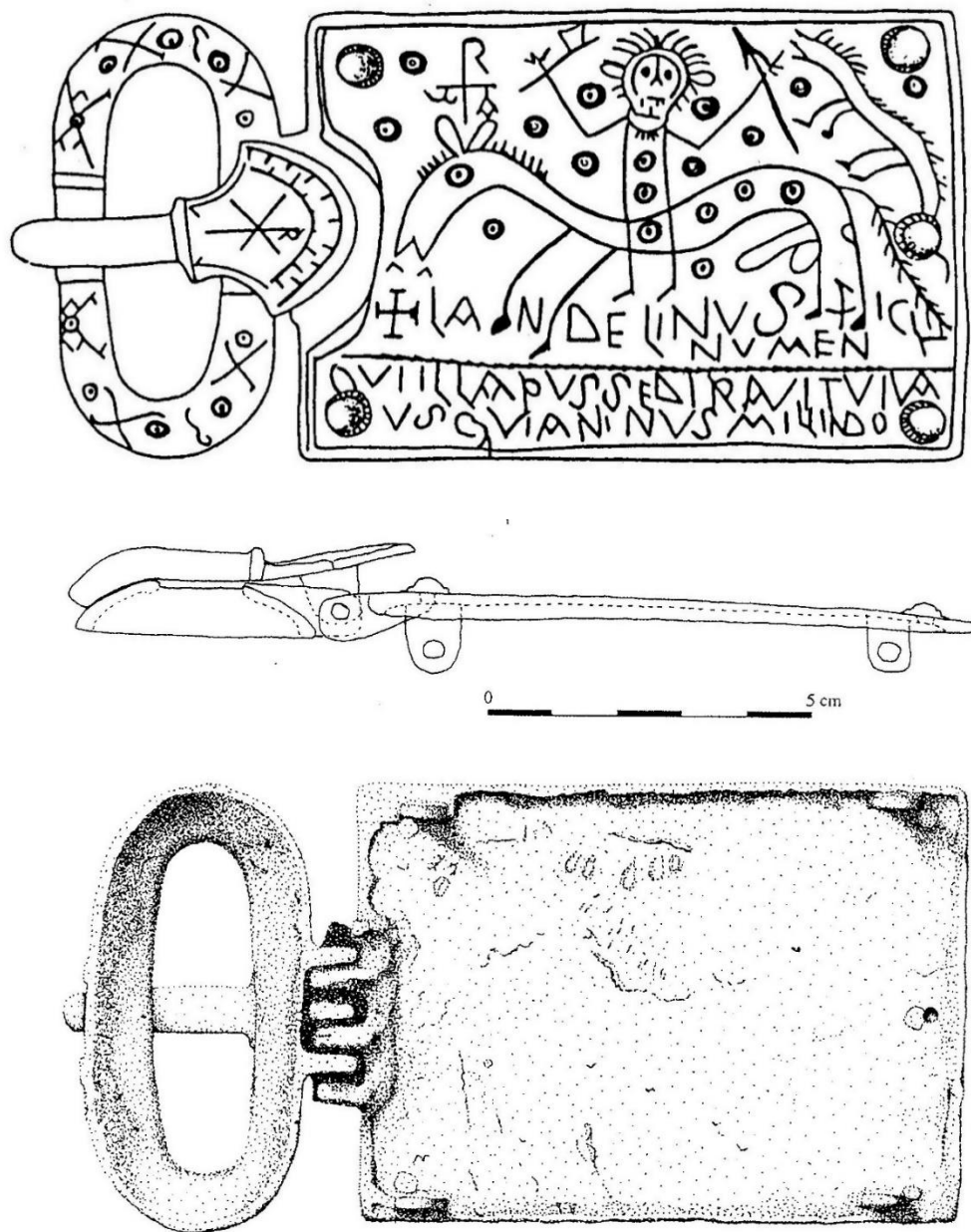




**Abb. 11:** Die Heilung der Blutflüssigen.  
Wandmalerei der Katakomben des hl. Petrus  
und Marcellinus in Rom. 1. H. 4. Jh. n. Chr.  
Nach DECKERS/SELIGER/MIETKE 1987, 312  
Nr. 65, Taf. 43



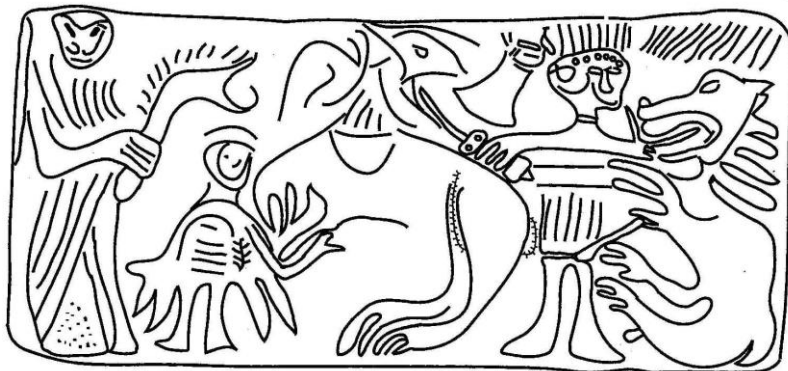
**Abb. 12:** König Guntram im *Catalogus  
Sanctorum* des Petrus de Natalibus in  
der Ausgabe Lyon 1514. UB Freiburg,  
K 6447, f. Blatt 83a.



**Abb. 13:** Bronzeschnalle des Landelinus von Ladoix-Serrigny.  
Nach GAILLARD DE SEMAINVILLE 2003.



a



b

**Abb. 14:**

(a) Bronzeschnalle des Diakons Deenatus von Saint-Maur. Nach WERNER 1977. Musée Lons-le-Saunier. Inv. Nr. 4799.

(b) Umzeichnung Michael Speidel in SPEIDEL 2012.



**Abb. 15:** Formen des offenen *Rho*. Nach FRANTZ 1929





**Abb. 16:** Durchbrochene Scheibenfibel von Limons (Dép. Puy-de-Dôme). Bronze, vergoldet mit Almandinen.  
Foto nach ROTH 1996, 637 Abb. 503



**Abb. 17:** Flügellanze und Schild auf dem Grabstein eines Reiters der kaiserlichen Garde (*equites singulares Augusti*).  
Rom, Vatikanische Museen. Foto M. Speidel.

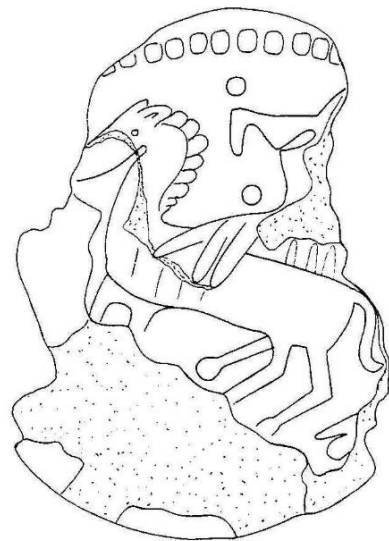




**Abb. 18:** Flügellanzens des 3. bis 5. Jahrhunderts aus der Alamannia.  
Nach STEUER 1997. — o. M.



a



b

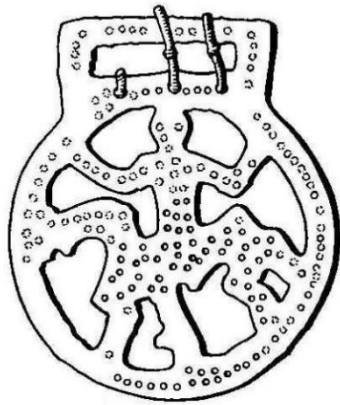
**Abb. 19:** Pressblechfibel aus (a) Pramay, Kt. Vaud/CH. Dm. 4,5 cm.  
(b) Mertloch, Kr. Mayen-Koblenz. Dm. noch 2,5 x 3,5 cm.  
Nach KLEIN-PFEUFFER 1993, Kat. Nr. 263 u. 204.



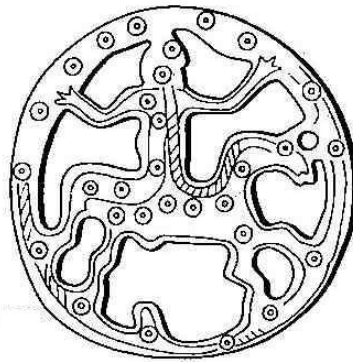
**Abb. 20:** Samson erschlägt tausend Philister mit dem Kieferknochen eines Esels.  
Wandgemälde der Katakombe an der Via Latina, Rom.



**Abb. 21:** Bronzene Gürtelschließe. Westgotisch, Typ Vadillo. Foto (a) und  
Umzeichnung (b). Nach SPEIDEL/SPEIDEL 2013, 278 Abb. 1 – L. 14,4; B. 5,3 cm.



a



b

**Abb. 22:** Durchbrochene Reiterscheiben aus Bronze.

(a) F.O. unbekannt. Dep. Aisne oder Somme — Dm. 7,0; H. 8,2 cm.

(b) Seraucourt-le-Grand. Dep. Aisne — Dm. 6,7 cm.

(Bei beiden Pferden ist das männliche Geschlecht angegeben)

Nach RENNER 1970.



**Abb. 23:** Durchbrochene Reiterscheibe.

Bronze. F.O. Wanquetin. Dep. Pas-de-Calais. Dm. 8,5; H. 10,4 cm.

Nach RENNER 1970.

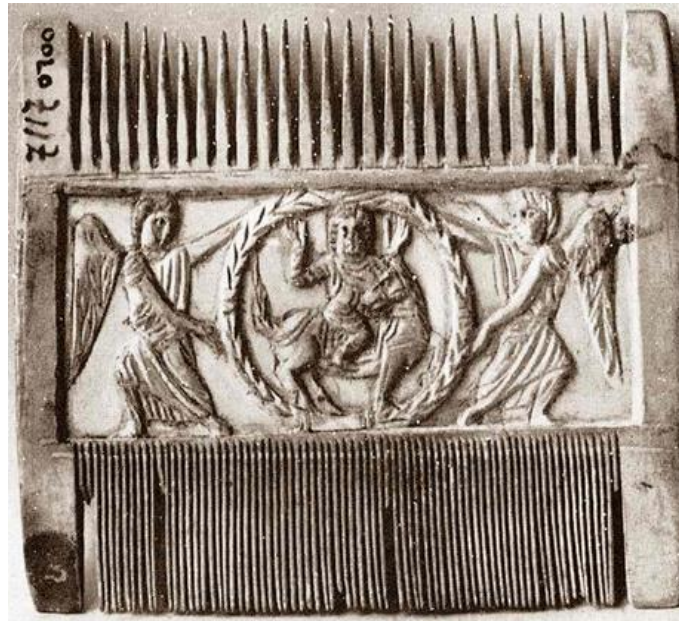


**Abb. 24:** Riemenzunge.

Bronze. F.O. Tongern — o. M.

Nach AUFLEGER 1997





**Abb. 25:** Kamm mit einem ‚Orantenreiter‘ aus Antinoë. Koptisch. 6. Jhdt. Museum Kairo.  
9,2 x 10,9 cm.  
Nach STRZYGOWSKI 1904.



**Abb. 26:** Kommendationsritus im Sachsenspiegel.  
Cod. Pal. germ. 164, 1r.

## Abkürzungen nach RGK und DAI

AE	L'Année épigraphique.
AJA	American Journal of Archaeology
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
Ant. Nat.	Antiquités Nationales
Arch. Korrbibl.	Archäologisches Korrespondenzblatt.
Arch. Medievale	Archéologie Médiévale
BAR	British Archaeological Reports
BBKL	Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon
BECh	Bibliothèque de l'École des Chartes
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BSNA	Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France
BVP	Bibliotheca Veterum Patrum
CCSL (CCL)	Corpus Christianorum. Series Latina
ChLA	Chartae Latinae Antiquiores
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CNRS	Centre National de la Recherche Scientifique
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
CUP	Cambridge University Press
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DAI	Deutsches Archäologisches Institut
DNP	Der Neue Pauly
DOP	Dumbarton Oaks Papers
EDCS	Epigraphische Datenbank Clauss-Slaby
FmSt	Frühmittelalterliche Studien
FSGA	Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe
GCS	Griechische christliche Schriftsteller
GFA	Göttinger Forum für Altertumswissenschaft
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
HAW	Handbuch der Altertumswissenschaft
HJ	Historisches Jahrbuch
HZ	Historische Zeitschrift
ILB	Inscriptions Latines de Belgique

ILS	Inscriptiones Latinae Selectae
Jahrb. SGU	Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JbRGZM	Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentral- museums Mainz
JRS	Journal of Roman Studies
KIP	Der Kleine Pauly
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur.
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie.
Lex MA	Lexikon des Mittelalters
LIMC	Lexicon iconographicum mythologiae classicae
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
Mem. Soc. Hist. et Arch. Beaune	Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Beaune (Côte d'Or)
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
MGH	Monumenta Germaniae Historica
- AA	Auctores Antiquissimi
- Capit.	Capitularia regum Francorum
- Conc.	Concilia
- Epp.	Epistolae
- LL nat. Germ.	Leges nationum Germanicarum
- SS rer. Germ. in usum schol.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi
- SS rer. Merov.	Scriptores rerum Merovingicarum
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
PL	Patrologia Latina
pr	praefatio (Vorwort)
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Alter- tumswissenschaft
Rev. Arch. Est et Centre Est	Revue Archéologique de l'Est et du Centre Est
RGA	Reallexikon der Germanischen Altertumskunde,
RIC	Roman Imperial Coinage
RICG	Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieure à la Renaissance carolingienne

RUB	Reclams Universal Bibliothek
RVDL	Rheinischer Verein für Denkmalpflege und Landschaftsschutz
SC	Sources chrétiennes
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TRW	The Transformation of the Roman World
TZ	Trierer Zeitschrift
VSM	Veröffentlichungen des Vorgeschichtlichen Seminars der Philipps-Universität Marburg
VuF	Vorträge und Forschungen
WdF	Wege der Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechts- geschichte
- GA	Germanistische Abteilung
- KA	Kanonistische Abteilung
- RA	Romanistische Abteilung

## HILFSMITTEL

WATTENBACH, W./LEVISON, W./LÖWE, H., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger, Bd. 1: Die Vorzeit von den Anfängen bis zur Herrschaft der Karolinger, bearb. von W. LEVISON, Wiemar 1952.

GEORGES HANDWÖRTERBUCH, I u. II., Hannover 1972<sup>13</sup>.

NIERMEYER, J. F./ KIEFT, C. van de, Mediae latinitatis lexicon minus, Mittellateinisches Wörterbuch, 2 Bde., überarb. von J. W. J. BURGHES, Darmstadt/Leiden 2002<sup>2</sup>.

GRIECHISCH-DEUTSCHES Schul- und Handwörterbuch. Hrsg. v. W. GEMOLL, durchges. u. erw. v. K. VRETSKA, München/Wien 1997.

DIE BIBEL Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg/Basel/Wien 1980.



## Quellen

- Ambr. obit. Theod.* Ambrosius: De obitu Theodosii oratio – Trauerrede auf Kaiser Theodosius; Des hl. Kirchenlehrers Ambrosius ausgewählte Schriften Bd. 3, übers. und eingel. von J. E. NIEDERHUBER, BKV 1, 32. Kempten – München 1917.  
– Ambrosius Mediolanensis: Opera VII, ed. O. FALLER, (CSEL 73, 7), Wien 1955, 369–401.
- *exc. Sat.* Ambrosius: De excessu fratris Satyri – Über den Tod seines Bruders Satyrus, übers. und eingel. von F. X. SCHULTE, BKV 1, 13. Kempten 1871.  
Ambrosius: De excessu fratris Satyri, ed. O. FALLER, (CSEL 73, 7), Wien 1955.
- *expos. in Ps. 118* Ambrosius: Expositio psalmi CXVIII; rec. M. PETSCHENIG, M. ZELZER (CSEL 62), Wien 1999.
- *ep.* Ambrosius: Epistulae et acta, 4 Bde., rec. O. FALLER, M. ZELZER (CSEL 82. 1–4), Wien 1968–1996.
- *hex.* Ambrosius Mediolanensis: Hexaameron, Opera 1 (CSEL 32, 1), ed. C. SCHENKL, Wien 1897.
- *hymni* Ambrosius: Hymni Ambrosio Attributi, no. 71 (Migne PL XVII, 1253–1254).
- *in Luc.* Ambrosius Mediolanensis: Expositio evangelii secundum Lucam, ed. C. SCHENKL (CSEL 32, 4), Wien 1902
- *in Ps.* Ambrosius Mediolanensis: Explanatio psalmorum XII, rec. M. PETSCHENIG, M. ZELZER (CSEL 64, 6), Wien 1999.
- *off.* Ambrosius: De officiis ministrorum. Sancti Ambrosii Mediolanensis de officiis, cura et studio M. TESTARD: Ambrosii Mediolanensis opera V [= CCL 15], Turnhout 2000.
- Amm. Marc.* Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt, ed. W. SEYFARTH, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig-Stuttgart 1999.  
Vol. I, libri XIV–XXV; Vol. II, libri XXVI–XXXI.
- Aen.* Aeneis. Lat.-dt., hrsg. u. übers. von Johannes GÖTTE, (Sammlung Tusculum), Düsseldorf–Zürich 2002.
- Ann. reg. Franc.* Annales regni Francorum inde a. 741 usque ad 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi, edd. G. H. PERTZ/F. KURZE (MGH SS rer. Germ. VI), Hannover 1895.
- Anon. Vales.* Origo Constantini: Anonymus Valesianus 1; Übers. u. Kommentar von Ingemar KÖNIG (Trierer Histor. Forschungen 11), Trier 1987.
- Anth. Gr.* Anthologia Graeca. Die griechische Anthologie in drei Bänden, I. 1–6, II. 7–10, III. 11–16, hrsg. von Dietrich EBENER, Bibliothek der Antike, Berlin 1991.
- Apophth. patr.* Apophthegmata patrum – Sprüche der Väter (Migne PG

- LXV, 71–440), übers. von P. BONIFATIUS, Graz 1963.
- Arr. exped. Alex.* Arrian. Alexanderzug. Indische Geschichte, gr.-dt. Hrsg. u. übers. von G. WIRTH/O. V. HINÜBER, München–Zürich 1985.
- Aug. Civ.* Augustinus: De civitate libri XXII. Vol. I. Libri I – XIII, ed. B. DOMBART, E. KALB. Duas epistulas ad Firmum addidit. J. Divjak. Stuttgart – Leipzig 1993<sup>5</sup> (Bibliotheca Teubneriana).
- *conf.* Augustinus: Confessiones – Bekenntnisse, lt.- dt., Synopse nach Netzquellen erstellt von K. DITTMANN, Lippstadt 2002.
- *cur. mort.* Augustinus: De cura pro mortuis gerenda – Über die Sorge um die Toten, CSEL 41, 619–660; PL 40, 591–610.
- *doctr. christ.* Augustinus: De doctrina christiana. De vera religione, hrsg. von K. D. DAUR, J. MARTIN, CCSL 32, Turnhout: Brepols 1962 (ND 1996).
- *in Ps.* Augustinus: Enarrationes in Psalmos 1 – 50, Pars 1A: Enarrationes in Psalmos 1 – 32, hrsg. von C. WEIDMANN, CSEL 93/1A, Wien 2003.
- *serm.* Augustinus: Sermones ad populum, hrsg. von H. R. DROBNER, CHR. KLOCK, Patrologia XXV, Supplement 2000 – 2010, Frankfurt u. a. 2010.
- Aur. Vict. Caes.* Aurelius Victor: Liber de Caesaribus – Die römischen Kaiser. Hrsg. von Kirsten GROß-ALBENHAUSEN, übers. von Martin FUHRMANN, lt.-dt., Sammlung Tusculum, Berlin 2011.
- Auson.* D. Magni Ausoni Opuscula, ed. Karl SCHENKL (MGH AA V, 2), Berlin 1883.
- *urb.* Ausonius: Ordo urbium nobilium, ed. with an English translation by H. G. EVELYN WHITE, vol. I (The Loeb Classical Library), London – New York 1919, 269–286.
- Av. ep.* Alcimus Ecdicius Avitus Viennensis: Opera quae supersunt, epistularum ad diversos libri tres, liber secundus, epistula 46 (41): Avitus episcopus Clodovecho regi, ed. R. PEIPER (MGH AA 6,2), Berlin Weidmann 1883, ND 1985, 75–76.  
– Avitus of Vienne: Letters and Selected Prose. Translated with an Introduction and Notes by D. SHANZER – I. WOOD, Liverpool 2002
- Bas. ep.* Basilius von Caesarea: Briefe, 3 Bde., übers. u. eingeleitet von W. D. HAUSCHILD, Stuttgart 1973–1993.
- Beda HE* Beda Venerabilis: Historica ecclesiastica gentis Anglorum – Kirchengeschichte des englischen Volkes, hrsg. von G. SPITZBART, 2 Bde., lat.-dt., Darmstadt 1982.
- *temp. rat.* Beda Venerabilis: De temporum ratione, ed. TH. MOMMSEN (Chron. Min. III 223 – 354), Berlin 1898.
- Caes. Arel. serm.* Caesarius von Arles: Caesarius Arelatensis. Opera, pars 1-2, Sermones, ed. D. G. MORIN, CCL 103–104, Turnhout 1953<sup>2</sup>.  
Césaire d’Arles. Sermons au Peuple, ed. M.-J. DELAGE, 3 Bde. SC175, 243, 330 (Paris 1971–1986).
- Caes. bell. gall.* Caesar, Der gallische Krieg – Bellum Gallicum, lat.-dt.

	(Sammlung Tusculum), hrsg. von Otto SCHÖNBERGER, München-Zürich 1990.
<i>Capit.</i>	Capitularia Merovingica, ed. A. BORETIUS, MGH Capit. 1, Hannover 1883, 1-23.
<i>Cassiod. var.</i>	Cassiodori Senatoris Variae I-III, rec. TH. MOMMSEN, Berlin 1894.
<i>Cass. Dio</i>	Cassius Dio. Historia Romana – Römische Geschichte, übers. von Otto VEH, 5 Bde., Düsseldorf 2007 <sup>2</sup> .
<i>Chron. min.</i>	Chronica Minora, ed. TH. MOMMSEN I (1892) MGH AA IX, II (1894) MGH AA XI, III (1898) MGH AA XIII.
<i>Cic. ac.</i>	Cicero: Academicorum reliquiae cum Lucullo, hrsg. von O. PLASBERG, (Teubner) Leipzig 1996.
– <i>de orat.</i>	Cicero: De oratore – Über den Redner. Hrsg. von Th. NÜßLEIN, lat.-dt., Tusculum, Düsseldorf 2007.
– <i>Flacc.</i>	Cicero: pro L. Valerio Flacco oratio <a href="http://www.thelatinlibrary.com/cicero/flacco.shtml">www.thelatinlibrary.com/cicero/flacco.shtml</a>
– <i>nat. deor.</i>	Cicero: de natura deorum – Über das Wesen der Götter. Lat.-dt., hrsg. u. übers. von U. BLANK-SANGMEISTER, Stuttgart 1995.
– <i>Phil.</i>	Cicero: Philippica – Die philippischen Reden. Hrsg. von R. NICKEL, lat.-dt., Tusculum, Berlin 2012.
– <i>p. red. ad Quir.</i>	Cicero: oratio post reditum ad Quirites <a href="http://www.thelatinlibrary.com/cicero/postreditum2.shtml">www.thelatinlibrary.com/cicero/postreditum2.shtml</a>
<i>Claud. carm.</i>	Claudii Claudiani Carmina, rec. Theodor BIRT, MGH AA X, Berlin 1892.
<i>Clem. Al. strom.</i>	Clemens von Alexandrien: Stromata, Bd. 1: Buch I-VI, hrsg. von O. STÄHLIN, Ludwig FRÜCHTEL, Ursula TREU (GCS Clemens von Alexandrien II), Berlin 1985 <sup>4</sup> .
CIC	Corpus Iuris Civilis, Text und Übersetzung, hrsg. von O. BEHREND, R. KNÜTEL, B. KUPISCH, H. H. SEILER, Heidelberg 1995ff.
CJ	Codex Iustinianus. Siehe Corpus Iuris Civilis (CIC).
CTh	Codex Theodosianus, ed. TH. MOMMSEN / P. M. MEYER, Berlin 1904 -1905. Unveränderte Neuauflage Hildesheim 2011. Vol. I, 1: Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis, ed. P. KRÜGER - TH. MOMMSEN, Pars posterior: Textus cum apparatu, Berlin 1904. Vol. II: Leges novellae ad Theodosianum pertinentes, ed. TH. MOMMSEN - P. M. MEYER, Berlin 1905 [ND 1970].
<i>Cod. Euric. fr.</i>	Legum codicis Euriciani fragmenta, ed. K. ZEUMER (MGH LL nat. Germ. I, 1), Hannover-Leipzig 1902.
<i>Coelest. ep.</i>	Coelestin Epistulae, ed. J. P. MIGNE, Joannes Cassianus, Opera omnia, PL 50, Paris 1846, 417 – 458.
<i>Conc. Galliae</i>	Concilia Aevi Merovingici, ed. F. MAASSEN (MGH LL III, 1), Hannover 1893 [ND 1989].

- Concilia Galliae a.511-695, ed. Charles DE CLERCQ.  
CCSL 148 A, 4-12.
- Cypr. Domin. orat.* Cyprianus Carthaginensis: De Dominica oratione. In: Opera Omnia, ed. Wilhelm HARTEL, CSEL 3.1, Wien 1894, 265–294.
- Konst. Porph. De Cer.* Konstantinos porphyrogennitos: De ceremoniis aulae byzantinae, ed. J. J. Reiske (CSHB hrsg. von B. G. NIEBUHR), 2 Bde., Bonn 1829/1830.
- Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies II: Commentaire du livre I et II. Text établi et traduit par A. VOGT, Les Belles Lettres, Paris 2006<sup>3</sup>.
- Dion. Hal.* Dionysii Halicarnasei quae extant, hrsg. von Karl JACOBY, Hermann USENER, Ludwig RADERMACHER, 6 Bde. u. Supplementbd., Leipzig 1885–1929.
- Einhardus* Einhardi Vita Karoli Magni, ed. Oswald HOLDER-EGGER (MGH SS rer. Germ. in usum schol. 25), Hannover-Leipzig 1911.
- Ennod.* Magnus Felix Ennodius: Magni Felicis Ennodi Opera, (MGH AA VII), ed. F. VOGEL. Berlin 1885.
- Epp. Austr.* Epistulae Austrasiacae, ed. W. GUNDLACH (MGH Epp III, 1) 111–153, Berlin 1892.
- Il Liber epistolarum della cancelleria austrasiaca (sec. V–VI) ed. E. MALASPINA, lat.-ital., Rom 2001.
- Eugipp. V. Sev.* Eugippi Vita Sancti Severini, hrsg. von Hermann SAUPPE (MGH AA 1, 2), München 1985, ND Berlin 1877.
- Eus. V. C.* Eusebius von Caesarea: Vita Constantini et oratio ad coetum sanctorum – Vier Bücher über das Leben des Kaisers Konstantin und des Kaisers Konstantin Rede an die Versammlung der Heiligen, dt. von J. M. PFÄTTISCH u. A. BIGLMAIR (BKV 1.9), München 1913.
- Eusebius von Caesarea. Über das Leben des Kaisers Konstantin, ed. Friedhelm WINKELMANN, Eusebius Werke I 1 (GCS), Berlin 1999.
- *hist. eccl.* Eusebius von Caesarea: Historia Ecclesia – Kirchengeschichte, übers. von PHIL. HÄUSER (BKV 2.1) München 1932.
- *laud. Const.* De laudibus Constantini. Die Tricennalienrede des Euseb von Caesarea (ed. Ivar A. HEIKEL, Eusebius Werke, Bd. 1. GCS), Leipzig 1902.
- Eutr. Brev.* Eutropii breviarium ab urbe condita – Eutropius. Kurze Geschichte Roms seit der Gründung (753 v. Chr. – 364 n. Chr.), Einleitung, Text und Übers. von Friedhelm L. MÜLLER, Stuttgart 1995.
- Firm. math.* Firmicus Maternus. Mathesis: Matheseos libri VIII, 2 Bde., Bd. I, hrsg. u. übers. von W. KROLL, F. SKUTSCH, Teubner Leipzig 1897, Bd. 2, unter Mitarbeit von K. ZIEGLER 1913. ND mit Nachträgen, Teubner, Stuttgart 1968.
- Flor. epit.* Lucius Annaeus Florus: Epitome Rerum Romanorum – Epi-

- tome of Roman history, hrsg. u. übers. von Edward Seymour FORSTER (Loeb Classical Library), Cambridge Mass. 2005 [1929].
- Fred. Chron.* Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV, ed. B. KRUSCH (MGH SS rer. Merov. II), 18–193, Hannover 1888 [1956].
- *Cont.* Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici Continuationes, ed. B. KRUSCH (MGH SS re. Merov. II), Hannover 1888 [1956].
- Gelasius C. Luperc.* Gelasius epistula contra Lupercalia – Gélase Ier., Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes Sacramentaire léonien, ed. et trad. G. POMARES, Paris 1959.
- Greg I. reg. ep.* Gregorii I Papae registrum epistolarum, ed. L. HARTMANN (MGH Epp. II, VIII – XIV), Berlin 1899.
- Greg. Tur. HF* Gregorius episcopi Turonensis Libri Historiarum X, MGH SS Merov. I, 1, ed. B. KRUSCH/W. LEVISON, Hannover 1951<sup>2</sup>, (= Historia Francorum), 1–537.
- Gregorii episcopi Turonensis historiarum libri decem – Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, hrsg. von R. BUCHNER (FSGA 2 u. 3), Darmstadt 2000.
- *Mirac.* Gregorii episcopi Turonensis Miracula et Opera minora, libri octo miraculorum, MGH SS rer. Merov. I, 2, ed. B. KRUSCH, Hannover 1885 [1969]:
- *GM* I. Liber in Gloria Martyrum.
- *VJ* II. Liber de passione et virtutibus sancti Juliani martyris.
- *Mart.* III.–VI. Libri IV de virtutibus sancti Martini episcopi.
- *VP* VII. Liber vitae patrum.
- *glor. conf.* VIII. Liber in gloria confessorum.
- Hier. comm.* S. Hieronymi presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica 5. Commentariorum in Daniele libri III (IV), bearb. von F. GLORIE, CCSL 75 A, Turnhout 1964.
- *c. Ioh.* S. Hieronymi presbyteri opera. Pars III. Opera polemica 2. Contra Iohannem Hierosolymitanum episcopum. Hrsg. von J.-L. FEIERTAG, CCSL 79 A, Turnhout 1999.
- *epist.* Epistulae, hrsg. von I. HILBERG (CSEL 54–56), Wien 1910–1918.
- Hil. contra Const.* Hilarius von Poitiers – Hilarius Pictaviensis – Contra Constantinum Imperatorem liber unus, MPL 10, 577–606.
- Hist. Aug.* Historia Augusta – Scriptores Historiae Augustae (SRC): Vol. I/II. Ed. E. HOHL, CH. SAMBERGER, W. SEYFARTH. Leipzig 1965/1971<sup>2</sup> (Bibliotheca Teubneriana).
- Hor. carm.* Quintus Horatius Flaccus: Opera. Hrsg. von D. R. SHACKLETON BAILEY, Bibliotheca Teubneriana, Berlin 2008.
- *sat.* Satiren/Sermones – Briefe/Epistulae, Lat. dt., hrsg. von Gerhard FINK, Gerd HERRMANN, übers. von Gerd HERR-

- MANN, Düsseldorf 2000.
- Hydat.* Hydati Lemici continuatio chronicorum Hieronymianorum, ed. Th. MOMMSEN, *Chronica Minora II* (MGH AA XI), Berlin 1894.
- Iren. adv. haer.* Irenäus von Lyon: *Adversus haereses – Gegen die Häresien V.*, griech.-lat.-dt., hrsg. u. übers. von N. BROX (Fontes Christiani, Bd. 8/5), Freiburg u. a. 2001.
- Isid. hist. Goth.* Isidor von Sevilla: *Historia (de regibus) Gothorum, Vandalorum, Suevorum*, ed. Th. MOMMSEN (MGH AA 11) Berlin 1894, 243– 303.
- *orig.* Isidor von Sevilla: *Isidori Hispalensis Episcopi etymologiarum sive originum libri XX*. Vol. I. Libri I – X. Ed. W. M. LINDSAY, Oxford 1985 (Bibliotheca Oxoniensis).
- Joh. Chrys.* Johannes Chrysostomos: Migne. *Patrologiae cursus completus. Series graeca*.
- *de Incomp.* De incomprehensibili dei natura homiliae 1–5. J. DANIELOU, A. M. MALINGREY, R. FLACELIÈRE, Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu. I (Homélies I-V)*, Sources Chrétiennes 28bis, Paris : Édition du CERF 2000<sup>3</sup>.
- Iust. Mart. apol.* Martyr Justin. *Apologies*. Ed. and trans. Andre WARTELLE, *Études Augustiniennes*, Paris 1987.
- Justin der Märtyrer: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*, Band I, übers. von Gerhard RAUSCHEN, BKV 1. 12, München 1913.
- Iuv. sat.* Juvenal. *Saturae – Satiren*, hrsg. von J. ADAMIETZ, lat.-dt., Sammlung Tusculum, München-Zürich 1993.
- Lact. mort. pers.* Laktanz. *De mortibus persecutorum – Die Todesarten der Verfolger*, lat.-dt., übers. u. eingel. von A. STÄDELE (Fontes Christiani 43), Turnhout 2003.
- *inst.* Laktanz. *Divinae institutiones 7: De vita beata*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Stefan FREUND, Berlin 2009.
- L. Burg.* *Leges Burgundionum*, ed. L. R. VON SALIS (MGH LL I, II 1) Hannover 1892.
- L. Sal.* *Pactus legis Salicae*, ed. K. A. ECKHARDT (MGH LL I 4, 1) Hannover 1962.
- L. Visig.* *Lex Romana Visigothorum*, ed. G. HAENEL, Aalen 1962.
- Lib. or.* Libanii opera. Ed. Richard FOERSTER (Bibliotheca Teubneriana), 12 Bde., Leipzig 1903–1927.
- Lib. pontif.* *Liber Pontificalis*, ed. Th. MOMMSEN (MGH gest. pont. Rom. I 1), Hannover 1898.
- ed. L. DUCHESNE, C. VOGEL, 2 Bde., Paris 1957<sup>3</sup>.
- Liv. urb. cond.* Titus Livius: *Ab urbe condita – Römische Geschichte*, lat.-dt., hrsg. von M. GIEBEL, R. FEGER, L. FLADERER, Stuttgart 2015.
- Macr. Sat.* Macrobius: *Saturnalia*, ed. R. A. KASTER (Loeb Classical

- Library. Vol. 510 – 512). Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2011.
- *Somn. Scip.* Macrobius: *Somnium Scipionis*. M. ARMISEN-MARCHETTI (Hrsg.), *Macrobe, Commentaire au Songe de Scipion*, 2 Bde. Paris 2003.
- Min. Fel.* Marcus Minucius Felix: *Octavius*, hrsg. übers. u. eingel. von Bernhard KYTZLER, Darmstadt 1993.
- Marc. Com. Chron.* Marcellinus Comes, *annales chronicon a. 476*, ed. Th. MOMMSEN, *Chronica Minora II* (MGH AA XI), 37–108, Berlin 1894.  
— Marcellini Comitis V. C. *Chronicon*. Migne PL vol. 51, Paris 1861.
- Marius Avent.* Marii episcopi Aventicensis *chronica*, ed. Th. MOMMSEN, *Chronica Minora II* (MGH AA XI), 225–239, Berlin 1894.
- Nov. Iust.* *Leges Novellae Iustiniani* (Im CIC Band III).
- Opt. Porf.* Publilius Optatianus Porfyrius: Giovanni POLARA (Hrsg.), *Publii Optatiani Porfyrii Carmina*, 2 Bde., Turin 1973 (mit Kommentar).
- Or. de or.* Origenes. *Vom Gebet – De oratione*. Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium. Aus dem Griechischen übers. von Paul KOETSCHAU (BKV 1. 48), München 1926.
- Oros. hist.* Paulus Orosius: *Historiarum adversum paganos libri VII*, hrsg. von K. ZANGEMEISTER, *Corpus der Lateinischen Kirchenväter Bd. 5*, Wien 1882, Hildesheim 1967<sup>2</sup>.
- Pacat. paneg.* *Pacatus Panegyricus*, hrsg., übers. u. komment. von Brigitte MÜLLER-RETTIG, *Panegyrici Latini. Lobreden auf römische Kaiser, lat.-dt., 1: Von Diokletian bis Konstantin*, Darmstadt 2008. 2: *Von Konstantin bis Theodosius*, Darmstadt 2014.
- Pall. agric.* Palladius. *Das Bauernjahr*, lat.-dt., hrsg. u. übers. von Kai BRODERSEN, Berlin/Boston 2016.
- Paneg. Lat.* *Panegyrici Latini. Lobreden auf römische Kaiser, Bd. I. Von Diokletian bis Konstantin*, lat.-dt., übers. u. komment. von Brigitte MÜLLER-RETTIG, Darmstadt 2008.  
*Panegyrici Latini. Lobreden auf römische Kaiser, Bd. II. DIES., Von Konstantin bis Theodosius*, Darmstadt 2014.
- Paul. Diac. hist. lang.* Pauli *historia Langobardorum*. Ludwig BETHMANN, Georg WAITZ (Hrsg.) (MGH AA SS rer. Lang. saec. VI-IX), Hannover 1878, 12–219.
- Paul. Med. vita Ambr.* Paulinus Mediolanensis: *Vita S. Ambrosii Mediolanensis/ Paulinus von Mailand: Leben des hl. Ambrosius von Mailand*, hrsg. u. übers. von A. A. R. BASTIAENSEN, *Vite dei Santi III*, Mailand 1975, 54–125.
- Paul. Nol. ep.* Pontus Meropius Anicius Paulinus – Paulinus von Nola: *Epistulae-Briefe*, übers. u. eingel. von Matthias SKEB (*Fontes Christiani* 25, 1–3), Freiburg/Basel/Wien 1998.
- Paul. Petric. Mart.* Paulinus von Périgieux – Paulinus Petricordiensis: *Opera*

- quae supersunt, ed. M. PETSCHENIG, *De vita sancti Martini episcopi libri VI* (CSEL XVI), Wien 1888, 16–159.
- Plin. nat.* C. Plinius Caecilius Secundus: *Naturalis historia libri XXXVII*/ *Naturkunde*, hrsg. von R. KÖNIG, G. WINKLER, lat.-dt., Sammlung Tusculum, Berlin 2014.
- *ep.* C. Plinius Caecilius Secundus: *Epistulae*/ *Sämtliche Briefe*. Lat.-dt., übers. u. hrsg. von Heribert PHILIPS und Marion GIEBEL, RUB Stuttgart 2010.
- Plot. enn.* Die Enneaden des Plotin: Plotins Schriften übers. von Richard HARDER. Neubearbtg. m. griech. Lesetext u. Anm. fortgeführt von Rudolf BEUTLER und Willy TEILE, Hamburg 1971.
- Plut. Rom.* Plutarchi vitae parallelae–The Parallel Lives by Plutarch, Vol. I: The Life of Romulus. Loeb Classical Library, 1914.
- *Cic.* Plutarchi vitae parallelae–The Parallel Lives by Putarch, Vol. VII: The Life of Cicero, Loeb Classical Library, 1919.
- Pomerius. vita contempl.* Julianus Pomerius: *Vita contemplative*, PL 59, 411–520.  
— Französische Übers. Pierre RICHÉ, *La vie contemplative*, Paris 1995.
- Proc. BG* Procopius *Bellum Gothicum*–Prokop. *Gotenkrieg*, hrsg. von Jacob HAURY, neu bearb. von Gerhard WIRTH (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Leipzig 1963; übers. von David COSTE (*Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit* 7), Leipzig 1922<sup>3</sup>.
- *BV* Procopius *Bellum Vandalicum*–Prokop. *Vandalenkrieg*, hrsg. von Otto VEH, München 1971.
- Prosp. chron.* Prosper Tiro Aquitanus: *Epitoma de Chronicon de a. 433 ad a. 455*, ed. Theodor MOMMSEN, MGH AA 9 (= *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.*, Bd. 1) Berlin 1892 [ND 1981], 341–499.
- Prud. C. Symm.* Prudentius. *Contra Symmachum*, lat.-dt., hrsg. von H. TRÄNKLE (*Fontes Christiani*, 85), Turnhout 2008.
- *perist.* Peristephanon II. Der 'Hymnus in Honorem Passionis Laurentii' des Aurelius Prudentius Clemens. In: Prudentius. *Das Gesamtwerk*, lat.-dt. Eingeleitet, übers. u. kommentiert von Wolfgang FELS (Hrsg.), (*Bibliothek der mittellateinischen Literatur*, Bd. 9), Stuttgart 2011, 221–241.
- Quintus Iulius Hilarianus* De cursu temporum–De mundi duratione, *Bibliotheca Veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum*. Ed. A. GALLAND, Venedig 1788<sup>2</sup>.
- Rufin. hist.* The Church History of Rufinus of Aquileia, Books 10 and 11. Trans. Philipp R. AMIDON, S.J., New York/Oxford 1997.
- Rut. Nam. De red.* Rutilius Claudius Namatianus: *De reditu suo suo sive iter gallicum I, II*. Hrsg. u. übers. von E. DOBLHOFER, 2 Bde., Heidelberg 1972 (Bd. 1), 1977 (Bd. 2).
- Salvian. De gub. Dei* Salviani. *De gubernatione Dei libri VIII*; K. HAHN (Hrsg.), *Salviani Presbyteri Massiliensis libri qui supersunt* (MGH



- AA I, 1), Berlin 1877.
- Sen. epist.* Lucius Annaeus Seneca: Epistulae morales ad Lucilium/ Briefe an Lucilius. Band II, Briefe 76–124, lat./dt. (Sammlung Tusculum), hrsg. u. übers. von R. NICKEL, Düsseldorf 2009.
- Sidon. carm.* Gai Sollii Apollinaris Sidonii Epistulae et Carmina, ed. Chr. LÜTJOHANN (MGH AA VIII), Berlin 1887.
- *ep.* H. KÖHLER, C. Sollius Apollinaris Sidonius, Briefe. Buch I. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Heidelberg 1995.
- SHA* Scriptores Historiae Augustae: Siehe unter *Hist. Aug.*
- Socr. hist. eccl.* Socrates. Historia Ecclesiastica–Church History, hrsg. u. übers. von Andrew C. ZENOS (Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers II, 2), New York 1890.
- Soz. hist. eccl.* G. CHR. HANSEN (Hrsg.), Sozomenos. Historia Ecclesiastica - Kirchengeschichte (Fontes Christiani Bd. 73), 4 Teilbände, Turnhout 2004.
- Strab. geogr.* Strabon Geographika, hrsg. von Stefan RADT, 10 Bde., Göttingen 2002–2011.
- Suet.* M. IHM (Hrsg.), C. Suetonii Tranquilli opera. Vol. 1: De vita Caesarum libri VIII. Editio minor, 1908; ND Teubner Stuttgart 1993.
- Sulp. Sev. VM* Sulpicius Severus, Leben des hl. Bekennerbischofs Martinus von Tours (Vita Sancti Martini). BKV 1, Bd. 20, übers. von P. BIHLMEYER, Kempten-München 1914.
- *dialogi* Drei Dialoge (Dialogi). BKV Bd. 20, übers. von J. KÖSEL, Kempten-München 1914.
- *ep.* Epistulae III – Sulpicii Severi libri qui supersunt, recensuit et commentario critico instruxit Carolus HALM (CSEL 1), Wien 1866, ND Hildesheim 2013.
- Symm. ep.* Q. Aurelii Symmachi quae supersunt, hrsg. von O. SEECK (MGH AA 6, 1), Berlin 1883. ND 1984.
- *or.* A. PABST (Hrsg.), Reden – Orationes. Übersetzung u. Erläuterung (Texte zur Forschung, Bd. 53), Darmstadt 1989.
- *rel.* Symmachus. Relationes: R. H. BARROW, Prefect and Emperor. The Relationes of Symmachus A. D. 384, lt.-engl., Oxford Clarendon Press 1973.
- Synes. de regno* Synesius Episcopus Cyrenaeus: Oratio de regno ad Arcadium imperatorem. Ed. Jaques -Paul MIGNE (PG 66), Paris 1860.
- Tac. ann.* P. Cornelius Tacitus, Annalen, lat.-dt., hrsg. von E. HELLER. Mit einer Einführung von M. FUHRMANN (Sammlung Tusculum), Düsseldorf/Zürich 1997<sup>3</sup>.
- *Germ.* P. Cornelius Tacitus, Germania, lat.-dt., hrsg. u. übers. von A. STÄDELE. Mit einer Einführung von G. FINK (Sammlung Tusculum), Düsseldorf/Zürich 2003<sup>3</sup>.

— <i>hist.</i>	P. Cornelius Tacitus, <i>Historiae</i> –Historien, lat.-dt. von J. BORST (Sammlung Tusculum), Mannheim 2010 <sup>7</sup> .
<i>Tert. Scap.</i>	Ad Scapulam/ An Scapula. BKV 24 (1915) II. Band – Tertul- lians apologetische, dogmatische und montanistische Schriften, übers. von H. KELLNER, 264.
— <i>apol.</i>	Tertullian, <i>Apologeticum</i> : Verteidigung des Christentums, hrsg. von C. BECKER, München, Kösel 1983 <sup>3</sup> .
— <i>nat.</i>	Tertullianus ad nationes libri duo, ed. J. W. PH. BORLEFFS, CCSL 1, Turnhout, Brepols 1954.
— <i>orat.</i>	De baptismo. De oratione/ Von der Taufe. Vom Gebet, lat.- dt., übers. u. eingeleitet von D. SCHLEYER (Fontes Christiani, Bd. 76), Brepols, Turnhout 2006.
— <i>spect.</i>	Tertullian, Über die Schauspiele – De spectaculis, lat.- dt., hrsg. u. übers. von K. W. WEEBER, RUB Stuttgart 1988.
<i>Them. or.</i>	Themistios, Themistii orationes quae supersunt, hrsg. von H. SCHENKL, G. DOWNEY, A. F. NORMAN, 3 Bde., Teubner Leipzig 1965–1974.
<i>Theod. hist. eccl.</i>	Theodoret von Cyrus: Kirchengeschichte ( <i>Historia ecclesi- astica</i> ), aus dem Griech. übers., mit Einl. u. Anm. von A. SEIDER, BKV, 1. Reihe, Bd. 51, Kempten/München 1926.
<i>Varro. ling.</i>	Marcus Terentius Varro: De lingua Latina – On the Latin Language, hrsg. von Roland G. KENT, 2 Bde., Bd. 1 (Bücher I–VII), Bd. 2 (Bücher VII–X, Fragmente), London/Cam- bridge (Mass.) 1958 <sup>3</sup> .
<i>Veg. mil.</i>	P. Flavius Vegetius Renatus: <i>Epitoma rei militaris</i> – Abriss des Militärwesens, lat.-dt., übers. von Fr. L. MÜLLER, Stutt- gart 1997.
<i>Ven. Fort. op. poet.</i>	Venantius Fortunatus: <i>Venanti Honori Clementiani Fortu- nati presbyteri italici opera poetica</i> , ed. F. LEO (MGH AA IV,1) Berlin 1881.
— <i>Mart.</i>	De vita Sancti Martini libri IV, Migne PL 88, Paris 1862, 363– 426.
<i>Verg. Aen.</i>	Vergil. <i>Aeneis</i> , hrsg. u. übers. von Gerhard FINK (Samm- lung Tusculum), Düsseldorf/ Zürich 2007.
<i>Vetus Latina</i>	Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus SABATIER neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron unter der Leitung von Roger GRYSON, Freiburg 1949ff.
<i>Vita Caesarii Arelatensis</i>	Caesarius von Arles: <i>Vita Caesarii episcopi Arelatensis libri duo</i> , ed. B. KRUSCH (MGH SS rer. Merov. III), Hanno- ver 1896, 433–501.
<i>Vita Chrodechildis</i>	<i>Vita chrodechildis reginae Francorum</i> , ed. B. KRUSCH (MGH SS rer. Merov. II), Hannover 188, 341–348.
<i>Vita Columbani</i>	<i>Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri duo auctore Iona</i> , ed. B. KRUSCH (MGH SS rer. Merov. IV), Han- nover 1902 ND 1997, 64–152.

<i>Vita patrum</i>	Vita patrum Iurensium Romani, Lupicini, Eugendi II, 10, ed. B. KRUSCH (MGH SS rer. Merov. III), Hannover 1896, 131–166.
<i>Vita Remigii</i>	Vita S. Remigii episcopi auctore Hincmaro, ed. B. KRUSCH (MGH SS rer. Merov. III), Hannover 1896, 239–349.
<i>Zen. tr.</i>	Zenonis Veronensis Tractatus, ed. Bengt LÖFSTEDT, 1971 (CCSL 22). Des hl. Bischofs Zeno von Verona Traktate (Predigten und Ansprachen). Übers. u. Einl. von Andreas BIGELMAIR, BKV 2.10, München 1934.
<i>Zon.</i>	Ioannis Zonarae epitome historiarum, hrsg. von Ludwig DINDORF, 6 Bände, Teubner Leipzig 1868–1875.
<i>Zos. hist.</i>	Zosimos, Historia Nova/Neue Geschichte, übers. u. eingel. von Otto VEH, durchges. u. erl. von Stefan REBENICH (Bibliothek der griechischen Literatur, Band 31), Stuttgart 1990.

## Bibliographie

### A

- N. ADKIN, Some Notes on the Dream of St. Jerome, *Philologus* 128, 1984, 119–126.  
– A Problem in the Early Church: Noise During Sermon and Lesson, *Mnemosyne* 38, 1985, 161–163.
- W. AFFELDT, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins. Das Papsttum und die Begründung des karolingischen Königtums im Jahre 751. *Frühmittelalterliche Stud.* 14, 1980, 95–187.
- A. AHLQUIST, Tradition och rörelse. Nimbusikonografin i den romerskantika och forn-kristna konsten (= Tradition und Veränderung. Die Ikonographie des Nimbus in der antik-römischen und frühchristlichen Kunst) (Helsinki 1990).
- ALAMANNEN – Begleitband zur Ausstellung »Die Alamannen« (Stuttgart 1997).
- K. ALAND, Petrus in Rom. *Hist. Zeitschr.* 183,3, 1957, 497–516.  
– Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit, *ANRW II* 23,1 (Berlin 1979) 60–246.
- A. ALFÖLDI, Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien, 2 Bde. (Berlin, Leipzig 1924/1926).  
– Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe. *Mitt. DAI, Röm. Abtlg.* 49 (Mainz 1934).  
– The conversion of Constantine and Pagan Rome (Oxford 1948, ND 1969).  
– Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche (Darmstadt 1970).
- M. ALFÖLDI, Germania magna – nicht libera. Notizen zum römischen Wortgebrauch, *Germania* 75, 1997, 45–52.
- K. ALPERS, *Physiologus*, *TRE XXXVI* (Berlin/New York 2004) 596–602.
- B. ALTANER, Augustinus und die griechische Sprache, *Kleine patristische Schriften TU* 83 (Berlin 1970).
- F. ALTHEIM, Porphyrios' Schrift über den Sonnengott. In: Ders.: *Aus Spätantike und Christentum* (Tübingen 1951) 1–58.
- A. ALVAR EZQUERRA, Überblick über die neuesten Untersuchungen zu Ausonius. In: M. J. Lossau (Hrsg.), *Ausonius. Wege der Forsch.* 652 (Darmstadt 1991) 446–462.
- W. AMELING, Märtyrer und Märtyrerakten, *Altertumswissenschaftliches Kolloquium* 6 (Stuttgart 2002).
- K. v. AMIRA, Die Handgebärden in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels (München 1905).
- P. AMORY, Names, ethnic identity and community in fifth- and sixth-century Burgundy. *Viator* 25, 1994, 1–30.  
– People and Identity in Ostrogothic Italy 489–554. *Cambridge Stud. in Medieval Life and Thought.* 4. Ser. 33 (New York/Cambridge 1997).
- G. K. VAN ANDEL, The christian concept of history in the chronicle of Sulpicius Severus (Amsterdam 1976).
- Th. ANDERSSON/W. POHL, s. v. Rugier. In: *RGA XXV* (Berlin/New York 2003) 452–458.

- C. ANDRESEN, Erlösung. In: RAC VI (Stuttgart 1966) Sp. 54–219.
- A. ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart (München 1994).
- A. ANGENENDT/T. HABEL, Christentum überwindet die Gentilreligion. In: H. Noormann (Hrsg.), Arbeitsbuch Religion und Geschichte. Das Christentum im interkulturellen Gedächtnis 1 (Stuttgart 2009) 179–182.
- H. H. ANTON, Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert. Zeitschr. für Kirchengesch. 88, 1977, 38–84.
- s. v. Burgunden, II. Historisches. In: RGA IV (Berlin/New York 1981) 235–248.
  - Remigius von Reims. In: BBKL VIII (Herzberg 1994) Sp.19–21.
  - »Bischofsherrschaften« und »Bischofstaaen« in Spätantike und Frühmittelalter. Reflexionen zu ihrer Genese, Struktur und Typologie. In: Liber amicorum necnon et amicorum für A. Heit. Beiträge zur Geschichte und geschichtlichen Landeskunde, hrsg. von F. Burgard/C. Cluse/A. Haverkam. Trierer Hist. Forsch. 20 (Trier 1996) 461–473.
  - Gottesgnadentum. In: LexMA IV (München 1999) 1592–1593.
  - Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfasstheit der Franken in der gallisch-fränkischen Tradition des 5.–8. Jahrhunderts. Mitt. Österr. Gesch. 108, 2000, 2–29.
- A. ARBEITER, Alt-St.-Peter in Geschichte und Wissenschaft. Abfolge der Bauten, Rekonstruktion, Architekturprogramm (Berlin 1988).
- G. T. ARMSTRONG, Imperial Church Building and Church State Relations, A.D. 313–363. Church Hist. 36.1, 1967, 3–17.
- C. F. ARNOLD, Caesarius von Arles und die gallische Kirche seiner Zeit (Leipzig 1894, ND Leipzig 1972).
- M. Th. W. ARNHEIM, The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire (Oxford 1972).
- B. ARRHENIUS, Einige christliche Paraphrasen aus dem 6. Jahrhundert. In: Roth 1986, 129–151.
- P. ARSAC, La dignité sénatoriale au Bas-Empire. Rev. hist. de droit français 47, 1969, 198–243.
- G. ARWIDSON, Valsgärde 7. Die Gräberfunde von Valsgärde III (Uppsala 1977).
- P. ATHANASSIADI, Hellenism: a theological koine. In: Dies.: Mutations of Hellenism in Late Antiquity 3 (Ashgate 2015) 189–207.
- E. AUERBACH, Sermo Humilis. Romanische Forsch. 64. Bd. 3./4. H., 1952, 304–364.
- N. ASUTAY-EFFENBERGER/A. EFFENBERGER, Die Porphyrsarkophage der oströmischen Kaiser. Versuch einer Bestandserfassung, Zeitbestimmung und Zuordnung (Wiesbaden 2006).
- M. AUFLEGER, Tierdarstellungen in der Kleinkunst der Merowingerzeit im westlichen Frankenreich. Arch. Schr. des Inst. für Ur- und Frühgesch. der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz 6 (Mainz 1997).
- D. E. AUNE, Magic in Early Christianity. In: ANRW II. 23,2 (Berlin 1980) 1507–1557.

- M. AXBOE, Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Herstellungsprobleme und Chronologie (Berlin/New York 2004).
- M. AXBOE/W. HEIZMANN/H. F. NIELSEN, Gallehus. In: RGA X (Berlin/New York 1998) 330–344.
- C. AZZARA, »Pater vester, clementissimus imperator«. Le relazioni tra i Franchi e Bisanzio nella prospettiva del papato del VI secolo. Studi medievali Ser. 3a, Bd. 36 (Spoleto 1995) 303–320.

## B

- E. Ch. BABUT, Saint Martin de Tours (Paris 1912).
- H. BÄCHTOLD-STÄUBLI/E. HOFFMANN-KRAYER, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I–X (Berlin-Leipzig 1927–1942, ND 1987).
- L. K. BAILEY, Christianity's Quiet Success: The Eusebius Gallicanus Sermon Collection and the Power of the Church in Late Antique Gaul (Notre Dame University Press 2010).
- M. BANNIARD, Le latin mérovingien entre langue des monnaies et langue des chartes: la question d'une Hochsprache. In: J. Jarnuth/J. Strothmann (Hrsg.), Die merowingischen Monetarmünzen als Quelle zum Verständnis des 7. Jahrhunderts in Gallien. Mittelalter Stud. 27 (Paderborn 2013) 169–187.
- P. BARCELÓ, Die Religionspolitik Kaiser Constantins des Großen vor der Schlacht an der Milvischen Brücke (312). Hermes 116, 1988, 76–94.
- Zur Begegnung, Konfrontation und Symbiose von *religio Romana* und Christentum. In: G. Gottlieb/P. Barceló, Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis (München 1992) 151–209.
  - Fundamentalistische Tendenzen in Heidentum und Christentum im 4. Jahrhundert. In: Ders. (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit. Potsdamer Altertumswiss. Beitr. 29 (Stuttgart 2010) 119–134.
  - Das Römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit (Regensburg 2013).
- P. BARCELÓ/G. GOTTLIEB, Das Glaubensedikt des Kaisers Theodosius vom 27. Februar 380. Adressaten und Zielsetzung. In: K. Dietz/D. Hennig/H. Kaletsch (Hrsg.), Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet (Würzburg 1993) 409–423.
- O. BARKOWSKI, De carmine adversus Flavianum anonymo. Diss. Königsberg 1912.
- L. W. BARNARD, The Emperor Cult and the Origins of the Iconoclastic Controversy. Byzantion 43, 1973, 13–29.
- T. D. BARNES, Legislation against the Christians. Journal Roman Stud. 58, 1968, 32–50.
- Tertullian. A Historical and Literary Study (Oxford 1971).
  - Two Speeches by Eusebius. Greek, Roman and Byzantine Studies 18, 1977, 341–345.
  - Constantine and Eusebius, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) u. a. 1981.

- Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice. *The American Journal of Philology* 105,1, 1984, 69–72.
- The Conversion of Constantine. *Classical Views* 29, 1985, 371–391.
- Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy. *Journal Roman Stud.* 85, 1995, 135–147.
- Early Christian Hagiography and Roman History (Tübingen 2010).
- S. J. B. BARNISH, Transformation and Survival in the Western Senatorial Aristocracy C. A. D. 400–700. *Papers of the Brit. School at Rome* 56, 1988, 120–155.
- A. A. R. BASTIAENSEN u. a. (Hrsg.), *Atti e passioni dei martiri* (Verona 1987).
- R. J. BAUCKHAM, Sabbath and Sunday in the Post-Apostolic Church. In: Don A. Carson (Hrsg.), *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical, and Theological Investigation* (Michigan 1982) 251–298.
- D. BAUDY, *Lupercalia*. In: *Der Neue Pauly* 7 (Stuttgart 1999).
- F. A. BAUER, Gabe und Person: Geschenke als Träger personaler Aura in der Spätantike. *Eichstätter Universitätsreden* 116 (Eichstätt 2009).
- J. BAUM, *La sculpture figurale en Europe en Europe à l'époque mérovingienne* (Paris 1937).
- *Die Goldbrakteaten von Attalens und La Copelenaz*, *Schweizer Numismatische Rundschau* 27, 1939, 21–39.
- Th. BAUMEISTER, *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*. *Traditio christiana* 8 (Bern 1991).
- S. BAUMGART, *Die Bischofsherrschaft im Gallien des 5. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zu den Gründen und Anfängen weltlicher Herrschaft der Kirche*. *Münchner Arbeiten zur Alten Gesch.* 8 (München 1995).
- K. BAUS, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche* (Freiburg 1965).
- K. BAUS/E. EWIG, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Halbband 1: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*. *Handbuch der Kirchengesch.* 2,1 (Freiburg-Basel-Wien 1973, ND 1985).
- K. BAUS/H. G. BECK/E. EWIG/H.-J. VOGT, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Halbbd. 2: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (470–700)*. *Handbuch der Kirchengesch.* 2,2 (Freiburg-Basel-Wien 1975, ND 1985).
- F. W. BAUTZ, *Agapet I*. In: *BBKL I* (Hamm 1990<sup>2</sup>) Sp. 52.
- *Eustasius*. In: *BBKL I* (Hamm 1990<sup>2</sup>) Sp. 1569–1570.
- *Felix II*. In: *BBKL II* (Hamm 1990<sup>2</sup>) Sp. 10.
- J. BAZELMANS, *Conceptualising Early German Political Structure: A Review of the Use of the Concept of Gefolgschaft*. In: N. Roymans/F. Theuws (Hrsg.), *Studies on Ancient Societies in north-western Europe* (Amsterdam 1991) 91–129.
- P. F. BEATRICE, *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*. *Collana di studi religiosi* (Bologna 1993).
- B. BEAUJARD, *L'évêque dans la cité en Gaule aux Ve et VIe siècles*. In: C. Lepelley (Hrsg.), *La fin de la cité antique et la début de la cité médiévale de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne* (Bari 1996) 127–145.

- M. BECHER, Eid und Herrschaft. Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Großen. Vorträge und Forsch., Sonderbd. 39 (Sigmaringen 1993).
- Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt (München 2011).
  - Ein Reichsgründer und sein Historiograph: Gregor von Tours über Chlodwig und dessen Taufe. In: M. Bernsen/M. Becher/E. Brüggem (Hrsg.), Gründungsmythen Europas im Mittelalter (Göttingen 2013) 133–148.
- M. BECHER/J. JARNUT (Hrsg.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung (Münster 2004).
- H.-G. BECK, Konstantinopel – das neue Rom. Gymnasium 71, 1964, 166–174.
- H. BECK, Einige wendelzeitliche Bilddenkmäler und die literarische Überlieferung. Bayer. Akad. Wiss., Phil. Hist. Kl., Sitzber. 1964, H. 6 (München 1964).
- Eddische Dichtung In: RGA VI (Berlin/New York 1986<sup>2</sup>) 413–426.
  - Snorri Sturlusons Sicht der paganen Vorzeit. Nachr. Akad. Wiss. Göttingen, Philol.-Hist. Kl. 1994,1 (Göttingen 1994).
- H. BECK/D. ELLMERS/K. SCHIER (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme. RGA Ergbd. 5 (Berlin/New York 1992).
- C. BECKER, Wertbegriffe im antiken Rom, ihre Geltung und ihr Absinken zum Schlagwort. Rede bei der Übernahme des Rektorats der Universität München am 25. November 1967 (München 1967).
- M. BECKER, *Contra Christianos*. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen (Berlin/Boston 2016).
- M. BECKER, Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis. Chrêsis, Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur 4 (Basel 1994).
- M. BECKER/J. M. KÖTTER, Prosper Tiro Chronik. Laterculus regum Vandalorum et Alannorum, ed., übers. und kommentiert (Paderborn 2016).
- P. BEDON/R. CHEVALLIER/R. PINON, Architecture et urbanisme en Gaule romaine 1: L'architecture et la ville; 2 L'urbanisme (52 av. J. C. – 486 ap. J. C.) (Paris 1988).
- G. BEHM-BLANCKE, Gesellschaft und Kunst der Germanen. Die Thüringer und ihre Welt (Dresden 1973).
- Ch. BEHR, Forschungsgeschichte. In: W. Heizmann/M. Axboe (Hrsg.), Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Auswertung und Neufunde. In: RGA Ergbd. 40 (Berlin/New York 2011) 153–229.
- R. BEHRWALD, Die Stadt als Museum? Die Wahrnehmung der Monumente Roms in der Spätantike. Klio Beih. N. F. Bd. 12 (Berlin 2009).
- H. BELLEN, Christianissimus Imperator. Zur Christianisierung der römischen Kaiserideologie von Constantin bis Theodosius. In: R. Günther/St. R. Rebenich (Hrsg.), E fontibus haurire. Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren Hilfswissenschaften. Heinrich Chantraine zum 65. Geburtstag (Paderborn 1994) 3–18.
- F. BENOIT, La romanisation de la Narbonnaise à la fin de l'époque républicaine. Riv. di studi liguri 32, 1966, 287–303.
- M. BERGMANN, Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit (Mainz 1998).



- C. A. BERNOULLI, *Die Heiligen der Merowinger* (Freiburg-Leipzig 1900).
- St. BERRENS, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193–337 n. Chr.)* (Stuttgart 2004).
- A. BETZ/G. MORO (Hrsg.), *Römische Antike und frühes Christentum. Ausgewählte Schriften von Rudolf Egger 2* (Klagenfurt 1963) 190–214.
- E. BICKERMANN, *Die römische Kaiserapotheose*. *Archiv für Religionswiss.* 27, 1929, 1–31.
- V. BIERBRAUER, *Archäologie und Geschichte der Goten vom 1.–7. Jahrhundert*. *Frühmittelalterl. Stud.* 28, 1994, 51–171.
- M. BIERMANN, *Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand. Rhetorik, Predigt, Politik*. *Hermes Einzelschr.* 70 (Stuttgart 1995).
- S. BINGHAM, *The Praetorian Guard. A History of Rome's Elite Special Forces* (London 2013).
- A. R. BIRLEY, *Magnus Maximus and the Persecution of Heresy*. *Bull. of the John Rylands University Library of Manchester* 66, 1983, 13–43.
- F. BISCONTI, *Die Dekoration der römischen Katakomben*. In: V. Ficocchi Nicolai/F. Bisconti/D. Mazzoleni: *Roms christliche Katakomben. Geschichte – Bilderwelt – Inschriften* (Regensburg 1998) 71–145.
- L. BLACKMORE, *Schätze eines angelsächsischen Königs von Essex. Die Funde aus einem Prunkgrab von Prittlewell und ihr Kontext*. In: Brather 2008, 323–340.
- B. BLECKMANN, *Zu den Motiven der Christenverfolgung des Decius*. In: *Deleto paene imperio Romano. Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit*, hrsg. von K.-P. Johne/Th. Gerhardt/U. Hartmann (Stuttgart 2006) 37–56.
- J. BLEICKEN, *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreichs I* (Paderborn 1989<sup>3</sup>).
- *Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*. *Hist. Zeitschr. Beih. N. F.* 15 (München 1992).
- M. BLOCH, *Die wundertätigen Könige. Mit einem Vorwort von Jacques Le Goff. Aus dem Franz. übers. von Claudia Märkl* (München 1998).
- H. BLOCH, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*. In: A. Momigliano (Hrsg.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford 1963) 193–218.
- J. BODEL, *Graveyards and Groves. A Study of the Lex Lucerina*. *American Journal of Ancient Hist.* 11, 1994, 1–133.
- *From Columbaria to Catacombs. Collective Burial in Pagan and Christian Rome*. In: L. Brink/O. Green (Hrsg.), *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies on Roman, Jewish, and Christian Burials* (Berlin 2008) 177–242.
- J. F. BÖHMER/E. MÜHLBACHER (Bearb.), *Regesta Imperii I. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751–918, Teilbd. 1* (Innsbruck 1889).
- K. BÖHNER, *Die Frage der Kontinuität zwischen Altertum und Mittelalter im Spiegel der fränkischen Funde des Rheinlandes*. *Trierer Zeitschr.* 19, 1950, 82–106.
- *Die Reliefplatten von Hornhausen*. *Jahrb. RGZM* 23/24, 1976–1977, 89–138.

- Die frühmittelalterlichen Silberphaleren aus Eschwege (Hessen) und die nördlichen Pressblechbilder. *Jahrb. RGZM* 38, 1991 (1995), 681–743.
- K. BÖHNER/D. QUAST, Die merowingerzeitlichen Grabfunde aus Pliezhausen, Kreis Reutlingen. *Fundber. aus Baden-Württemberg* 19,1, 1994, 383–419.
- M. BORGOLTE, Petrusnachfolge und Kaiserimitation (Göttingen 1989).
- A. BORST, Die karolingische Kalenderreform (Hannover 1998).
- K. BOSL, Leitbilder und Wertvorstellungen des Adels von der Merowingerzeit bis zur Höhe der feudalen Gesellschaft. *Bayer. Akad. Wiss., Phil. Hist. Kl., Sitzber.* 1974, H. 5 (München 1974) 1–32.
- J. BOUFFARTIGUE, L’empereur Julien et la culture de son temps *Coll. des Études Augustiniennes. Sér. Ant.* 133 (Paris 1992).
- G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome* (Cambridge 1995).
- P. F. BRADSHAW, *Early Christian Worship. A Basic Introduction to Ideas and Practice* (London 1996).
- H. BRAKMANN, Lupercalia. In: *RAC XXIII* (Stuttgart 2010) Sp. 702–709.
- H. BRANDENBURG, *Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts* (München 1979).
- Überlegungen zu Ursprung und Entstehung der Katakomben Roms. In: E. Dassmann/K. Thraede (Hrsg.), *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag.* *Jahrb. Ant. Christentum Erg. Bd.* 11 (Münster 1984) 11–49.
- Kirchenbau I. Der frühchristliche Kirchenbau. In: *TRE XVIII* (Berlin 1989) 421–442.
- Die Konstantinischen Kirchen in Rom. Staatstragender Kult und Herrscherkult zwischen Tradition und Neuerung. In: O. Brehm/S. Klie (Hrsg.), *ΜΟΥΣΙΚΟΣ ΑΝΗΡ*, Festschrift Max Wegner (Bonn 1992) 27–58.
- Coemeterium. Der Wandel des Bestattungswesens als Zeichen des Kulturumbruchs der Spätantike. In: *Laverna 5, Scripta Mercaturae* (St. Katharinen 1994) 206–233.
- Die Architektur der Basilika San Paolo fuori le mura. Das Apostelgrab als Zentrum der Liturgie und des Märtyrerkultes. *Mitt. DAI Rom* 112, 2005/6, 237–275.
- Die Basilika von Sankt Paul vor den Mauern in Rom und der Dom zu Trier. Zwei kaiserliche Großbauten des ausgehenden vierten Jahrhunderts. *Bonner Jahrb.* 209, 2009, 147–188.
- Petrus und Paulus in Rom? Die archäologischen Zeugnisse, die Basilika S. Paul vor den Mauern und der Kult der Apostelfürsten. Ein Beitrag zur jüngsten Diskussion um die Präsenz der Apostelfürsten in Rom. In: O. Brandt/Ph. Pergola: *Marmoribus vestita. Miscellanea in onore di Federico Guidobaldi* (Rom 2011) 213–262.
- W. BRANDES/F. SCHMIEDER (Hrsg.), *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen. Millenium-Stud.* 16 (Berlin 2008).
- A. BRANDT, Moralische Werte in den *Res gestae* des Ammianus Marcellinus *HYPOMNEMATA – Unters. zur Antike und ihrem Nachleben* 122 (Göttingen 1999).
- H. BRANDT, *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Diokletian und Konstantin bis zum Ende der konstantinischen Dynastie (284–363).* *Studienbücher Gesch. und Kultur der Alten Welt* (Berlin 1998).

- S. BRATHER, Kulturgruppe und Kulturkreis. In: RGA XVII (Berlin/New York 2000) 442–452.
- Ethnische Interpretationen in der frühgeschichtlichen Archäologie. Geschichte, Grundlagen und Alternativen. RGA Ergbd. 42 (Berlin/New York 2004).
  - (Hrsg.), Zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Archäologie des 4. bis 7. Jahrhunderts im Westen. RGA Ergbd. 57 (Berlin/New York 2008).
- R. BRATOŽ, Die diokletianische Christenverfolgung in den Donau- und Balkanprovinzen. In: A. Demandt u. a. (Hrsg.), Diokletian und die Tetrarchie. Aspekte einer Zeitenwende (Berlin/New York 2004) 115–140.
- J. BRAUN, Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung. 2 Bde. (München 1924).
- S. BRAUNFELS-ESCHE, Sankt Georg. Legende, Verehrung, Symbol (München 1976).
- H. Ch. BRENNECKE, Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche (Tübingen 1988) 175–188.
- Frömmigkeits- und kirchengeschichtliche Aspekte zum Synkretismus. In: V. Dresen/W. Sparn (Hrsg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus (Gütersloh 1996) 121–142.
  - Augustin und der ‚Arianismus‘. In: Th. Fuhrer (Hrsg.), Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike. Texte, Personen, Institutionen. Philosophie der Antike 28 (Stuttgart 2008).
- A. BREUKELAAR, Christliche Herrscherlegitimation. Das Darstellungsinteresse bei Gregor von Tours, Hist. II 9. Zeitschr. Kirchengesch. 98, 1987, 321–337.
- Martinus von Tours. In: BBKL V (Hamm 1993) Sp. 949–955.
  - Paulinus von Nola. In: BBKL VII (Herzberg 1994) Sp. 28–34.
  - Priscillian. In: BBKL VII (Herzberg 1994) Sp. 952–956.
- K. BRINGMANN, Christentum und römischer Staat im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr. Geschichte in Wiss. und Unterricht 29, 1978, 1–18.
- Topoi in der taciteischen Germania. In: H. Jankuhn/D. Timpe (Hrsg.), Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus (Göttingen 1989) 59–78.
  - Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation. Hist. Zeitschr. 260, 1995, 21–47.
  - Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung (Stuttgart 2005).
- D. BRODKA, Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike. Europäische Hochschulschr. 15,76 (Frankfurt 1998).
- N. BROOKS, The Church in Northumbria. Introduction. In: The Making of England, Anglo-Saxon Art and Culture AD 600–900, hrsg. v. L. Webster/J. Backhouse (London 1992<sup>2</sup>) 108–110.
- P. BROWN, Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy. Journal Roman Stud. 51, 1961, 1–11.
- Augustinus von Hippo. Eine Biographie (Frankfurt 1982<sup>2</sup>).
  - Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike (Berlin 1986).

- Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, übers., bearbeitet u. hrsg. von J. Bernard (Leipzig 1991).
- Der Preis des ewigen Lebens. Das Christentum auf dem Weg ins Mittelalter (Darmstadt 2018).
- L. BRUBAKER, The Chalke gate, the construction of the past, and the Trier ivory. *Byzantine and Modern Greek Studies* 23, 1999, 258–285.
- R. BRUCE-MITFORD, The Sutton Hoo Ship Burial 2, Arms, Armour and Regalia (London 1978).
- Ph. BRUGISSER, Macrobius. In: *RAC XXIII* (Stuttgart 2010) Sp. 831–856.
- C. BRÜHL, *Fodrum, gistum, servitium regis*. Studien zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Königtums im Frankenreich und in den fränkischen Nachfolgestaaten Deutschland, Frankreich und Italien vom 6. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. *Kölner hist. Abh.* 14,1–2 (Köln/Graz 1968).
- K.-H. BRUNE, Der koptische Reiter: Jäger, König, Heiliger. Ikonographische und stilistische Untersuchung zu den Reiterdarstellungen im spätantiken Ägypten und die Frage ihres "Volkskunstcharakters". *Arbeiten zum spätant. und koptischen Ägypten* 11 (Altenberge 1999).
- P. BRUNN, The Consecration Coins of Constantine the Great (*Arctos*, N.S. vol. 1, 1954), 19–31.
- R. BUCHNER, *Die Provence in merowingischer Zeit: Verfassung – Wirtschaft – Kultur* (Stuttgart 1933).
- W. BURKERT, *Zum altgriechischen Mitleidsbegriff*, Diss. Phil. Fak. Univers. Erlangen 1955.
- J. B. BURY, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian*. Bde. 1–2 (New York 2011<sup>2</sup>).
- V. BUSEK, *Episcopalis audientia, eine Friedens- und Schiedsgerichtsbarkeit*. *Zeitschr. für Rechtsgesch., Kanonistische Abtlg.* 28, 1939, 453–493.

## C

- S. CALDERONE, *Teologia politica, successione dinastica e 'consecratio' in età costantina*. *Entretiens sur l'Ant. Classique* 19 (Genf 1973) 213–261.
- H. CALLIES/G. NEUMANN, 'Bataver'. In: *RGA II* (Berlin/New York 1976<sup>2</sup>) 90–91.
- J.-P. CALLU, 'Impius Aeneas': Echos virgiliens du bas-empire. In: *Présence de Virgile. Actes du Colloque de 9, 11, et 12 décembre 1976* (Paris 1978) 161–174.
- A. CAMERON, Rutilius Namatianus, St. Augustine, and the Date of the *De Reditu*. *Journal of Roman Stud.* 57, 1967, 31–39.
- *The Latin Revival of the Fourth Century*. In: W. Treadgold (Hrsg.), *Renaissances Before the Renaissance. Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages* (Stanford 1984) 42–58.
- *The last pagans of Rome* (Oxford/New York 2011).
- A. CAMERON/St. G. HALL, *Eusebius. Life of Constantine. Introduction, Translation, and Commentary* (Oxford 1999).
- J. B. CAMPBELL, *Equites singulares*. In: *Der Neue Pauly IV* (Stuttgart 1998).

- G. CARETONI, Das Haus des Augustus auf dem Palatin (Mainz 1983).
- H. CASTRITIUS, Zur Sozialgeschichte der Heermeister des Westreichs. Einheitliches Rekrutierungsmuster und Rivalitäten im spätrömischen Militäradel. Mitt. Österr. Gesch. 92, 1984, 1–33.
- Die Grenzverteidigung in Rätien und Noricum im 5. Jahrhundert n. Chr. Ein Beitrag zum Ende der Antike. In: Die Bayern und ihre Nachbarn, Berichte des Symposions der Kommission für Frühmittelalterforschung 1 (Wien 1985) 17–28.
  - Die Wehrverfassung des spätrömischen Reiches als hinreichende Bedingung zur Erklärung seines Untergangs? In: R. Bratož (Hrsg.), Westillyricum und Nordostitalien in der spätrömischen Zeit (Ljubljana 1996) 215–232.
  - Sulpicius Alexander. In: RGA XXX (Berlin/New York 2005<sup>2</sup>) 129.
  - Barbaren *ante portas*: Die *gentes* zwischen Beutemachen und Ansiedlung am Beispiel von Bazas. Millenium. Jahrb. zu Kultur und Gesch. des ersten Jahrtausends n. Chr. 6, 2009, 281–294.
- F. CAVALLERA, Saint-Jérôme. Sa vie et son oeuvre. Spicilegium sacrum Lovaniense 2 (Löwen 1922).
- H. CHADWICK, Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church (Oxford 1997).
- A. CHASTAGNOL, Le sénat romain sous le règne d’Odoacre. Recherches sur l’Épigraphie du Colisée au V<sup>e</sup> Siècle. Antiquitas 3,3 (Bonn 1966).
- Les modes de recrutement du sénat au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C. In: Recherches sur les structures sociales dans l’antiquité classique. Caen 25–26 avril 1969 (Paris 1970) 187–211.
  - La carrière sénatoriale du Bas-Empire (depuis Dioclétien). Tituli 4, 1982(a), 167–194.
  - Autour de la mort de Saint Martin. Bull. Soc. Nat. Arch. France 1982(b), 134–140.
- H. F. CHERNISS, The Philosophical Economy of Plato’s Theory of Ideas. In: Ders.: Selected Papers (Leiden 1977) 121–132.
- R. CHEVALLIER, Die römische Provence. Die Provinz Gallia Narbonensis (Zürich/Freiburg 1982<sup>2</sup>).
- K. CHRIST, Antike Münzfunde Südwestdeutschlands. Münzfunde, Geldwirtschaft und Geschichte im Raume Baden-Württembergs von keltischer bis in alamannische Zeit (Heidelberg 1960).
- A. E. CHRISTENSEN/ M. NOCKERT (Hrsg.), Osebergfunnet IV (Oslo 2006).
- E. CHRYSOS/ A. SCHWARCZ (Hrsg.), Das Reich und die Barbaren. Veröff. des Inst. für Österr. Geschforsch. 29 (Wien 1989).
- E. CLARK/ D. F. HATCH, Jesus as Hero in the Vergilian Cento of Faltonia Betitia Proba. Vergilius 27, 1981, 31–39.
- D. CLAUDE, Die Bestellung der Bischöfe im merowingischen Reiche. Zeitschr. für Rechtsgesch., Kanonistische Abtlg. 49,1, 1963, 1–75.
- Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich. Vorträge und Forsch., Sonderbd. 8 (Sigmaringen 1971).

- Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa 2: Der Handel im westlichen Mittelmeer während des Frühmittelalters. Abhandl. Akad. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl. 3. F., Bd. 144 (Göttingen 1985).
- Zur Begründung familiärer Beziehungen zwischen dem Kaiser und barbarischen Herrschern. In: Chrysos/Schwarcz 1989, 25–56.
- J. CLAUSS, Die Salbung Pippins des Jüngeren in karolingischen Quellen vor dem Horizont biblischer Wahrnehmungsmuster. *Frühmittelalterl. Stud.* 46, 2012, 391–417.
- M. CLAUSS, Sol Invictus Mithras. *Athenäum* 78, 1990, 423–450.
- Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes. *Heidelberger Althist. Beitr. und Epigraphische Stud.* 10 (Stuttgart 1992) (a).
- Miles Mithrae. *Klio* 74, 1992, 269–274 (b).
- Die *συνφορία* von Kirche und Staat zur Zeit Justinians. In: K. Dietz u. a., *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum* (Würzburg 1993) 579–593.
- Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich (München/Leipzig 2001).
- Die Frauen der theodosianischen Familie. In: H. Temporini-Gräfin Vitzthum (Hrsg.), *Die Kaiserinnen Roms. Von Livia bis Theodora* (München 2002) 370–436.
- Konstantin der Große und seine Zeit (München 2009).
- Mithras. Kult und Mysterium (Darmstadt 2012).
- *instinctu divinitatis* – aber welcher divinitas? *Zeitschr. für Papyrologie und Epigraphik* 185, 2013, 294–296.
- Ein neuer Gott für die alte Welt. *Die Geschichte des frühen Christentums* (Berlin 2015).
- E. CLERICI, Il sermo humilis di Cesario d'Arles. *Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di lettere, scienze morali e storiche* 105, 1971, 339–364.
- F. M. CLOVER, The Family and Early Career of Anicius Olybrius. *Historia* 27, 1978, 169–196.
- The New Assessment of the Carmen contra paganos. In: *Bonner Historia-Augusta Colloquium 1982–1983. Antiquitas* 4,17 (Bonn 1985) 163–176.
- M. CLUNIES ROSS, Quellen zur germanischen Religionsgeschichte. In: Beck/Ellmers/Schier 1992, 633–655.
- The Mythological Fictions of Snorra Edda. In: U. Bragason (Hrsg.), *Snorrasteffna* (Reykjavik 1992) 204–216.
- Ch. COHN, *Der Prozess und Tod Jesu aus jüdischer Sicht* (Frankfurt a. M./Leipzig 2001).
- N. COHN, *Das Ringen um das tausendjährige Reich* (Bern 1961).
- R. L. COLELLA, Hagiographie und Kirchenpolitik. Stephanus und Laurentius in Rom. In: Dies./R. Krautheimer (Hrsg.), *Pratum Romanum. Richard Krautheimer zum 100. Geburtstag*. Wiesbaden 1997, 75–96.
- C. COLPE, Geister (Dämonen). In: *RAC IX* (Stuttgart 1976), 546–797.
- F. H. COLSON, *The Week. An Essay on the Origin and Development of the Seven-Day Cycle* (Cambridge 1926, ND 1974).

- B. CONRING, Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie. Stud. und Texte zu Ant. und Christentum 8 (Tübingen 2001).
- E. CORSETTI, La basilica constantiniana di S. Paolo e l'*iter vetus*. Revisione delle fonti e degli studi. Quad. dell'Istituto di arch. e storia antica della Libera Università abruzzese degli Studi G. Annunzio 2, 1981, 85–106.
- A. COŞKUN, Theodosius, Eugenius und Afrika. Zur Divisio Imperii 392–94 n. Chr. Riv. storica dell'ant. 32, 2002, 223–236.
- L. CRACCO RUGGINI, Il paganesimo romano tra religione e politica (384–394 d.C.): per una reinterpretazione del "Carmen contra paganos". Academia Nazionale dei Lincei. Memorie Ser. 8, vol. 23,1 (Rom 1979) 3–143.
- F. CUMONT, Textes et monuments figures relatifs aux mystères de Mithra. 2 Bde. Brüssel 1896/1899.
- La théologie solaire du paganisme Romain. Mém. Acad. insc. et belles-lettres de l'Inst. de France 12,2, 1913, 447–479.
  - Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (Leipzig 1931<sup>3</sup>, ND Darmstadt 1963).
  - Die Mysterien des Mithra (Leipzig 1923<sup>3</sup>, ND Darmstadt 1981).
- J. CURRAN, Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century (Oxford 2000).

## D

- G. DAGRON, Naissance d'une Capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451 (Paris 1974).
- Empereur et prêtre. Etude sur le „césaropapisme" byzantin (Paris 1996).
- W. DAHLHEIM, Geschichte der Römischen Kaiserzeit. Oldenbourg Grundriss der Geschichte 3 (München 1989<sup>2</sup>).
- E. DASSMANN, Ambrosius von Mailand. Leben und Werk (Stuttgart 2004).
- W. DAUT, Die »halben Christen« unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts. Zeitschr. für Missionswiss. und Religionswiss. 55, 1971, 171–188.
- J. G. DECKERS/H.-R. SELIGER/G. MIETKE, Die Katakomben "Santi Marcellino e Pietro". Repertorium der Malereien. Text- u. Tafbd. (Münster 1987).
- G. DECLERCQ, Anno Domini. The Origins of the Christian Era (Turnhout 2000).
- F. DECRET, Essais sur l'église manichéenne en Afrique du Nord et à Rome au temps de Saint Augustin: recueil d'études. Stud. ephemeridis Augustinianum 47 (Rom 1995).
- F. W. DEICHMANN, Die Spolien in der spätantiken Architektur. Bayer. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl. Sitzber. 6 (München 1975).
- L. DE LACHENAL, Spolia, uso e reimpiego dell'antico dal III al XIV secolo. Bibl. di Arch. 24 (Milano 1995).
- R. DELBRUECK, Der spätantike Kaiserornat. Die Antike 8, 1932, 1–21.
- Zu den spätrömischen Elfenbeinen des Westreiches. Bonner Jahrb. 152, 1952, 165–189.
- A. DEMAN/M.-Th. Raepsaet-Charlier, Nouveau recueil des inscriptions latines de Belgique (Bruxelles 2000).
- A. DEMANDT, Magister militum. RE Suppl. 12 (Stuttgart 1970) 554–790.

- Die Anfänge der Staatenbildung bei den Germanen. *Hist. Zeitschr.* 230,2, 1980, 265–293.
- Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn Jesus durch Pontius Pilatus im Jahre 33 begnadigt worden wäre? (Göttingen 1986<sup>2</sup>).
- The osmosis of late Roman and Germanic aristocracies. In: E. Chrysos/ A. Schwarcz 1989, 75–86.
- Die westgermanischen Stammesbünde. *Klio* 75, 1993, 387–406.
- Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte (Köln/Weimar 1999).
- Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr. *Handbuch der Altertumswiss.* 3,6 (München 2007<sup>2</sup>).
- Zeitenwende. Aufsätze zur Spätantike. *Beiträge zur Altertumskunde* 311 (Berlin/Boston 2013) (a).
- Form und Funktion von Gründungsmythen. Das Beispiel Roms. In: M. Bernsen/M. Becher/E. Brüggem (Hrsg.), *Gründungsmythen Europas im Mittelalter* (Bonn 2013) 11–20 (b).
- Zeit. Eine Kulturgeschichte (Berlin 2015).
- A. DEMANDT/J. ENGEMANN (Hrsg.), *Konstantin der Große* (Mainz 2007).
- A. DEMANDT/A. GOLTZ/H. SCHLANGE-SCHÖNINGEN (Hrsg.), *Diokletian und die Tetrarchie. Aspekte einer Zeitenwende* (Berlin/New York 2004).
- H. DEMISCH, *Erhobene Hände. Geschichte einer Gebärde in der bildenden Kunst* (Stuttgart 1984).
- E. DEMOUGEOT, *De l'unité à la division de l'Empire romain 395–410. Essais sur le gouvernement impérial* (Paris 1951).
- Remarques sur les débuts du culte impérial en Narbonnaise. *Provence hist.* 18, 1968, 39–65.
- S. DEYTS/C. ROLLEY, Une plaque-boucle mérovingienne inscrite. *Rev. Arch. Est et Centre Est* 22, 1971, 403–407.
- M. DIBELIUS, Herodes und Pilatus. *Zeitschr. für die neutestamentliche Wiss.* 16, 1915, 113–126.
- St. DICK, *Der Mythos vom "germanischen" Königtum: Studien zur Herrschaftsorganisation bei den germanischsprachigen Barbaren bis zum Beginn der Völkerwanderungszeit.* *RGA Ergbd.* 60 (Berlin 2008).
- Childerich und Chlodwig: fränkische Herrschafts- und Gesellschaftsorganisation um 500. In: Meier/Patzold 2014, 365–381.
- DIE FRANKEN – Wegbereiter Europas : Ausstellung Reiss-Museum Mannheim 1996–1997 (Mainz 1996).
- St. DIFENBACH/G. M. MÜLLER (Hrsg.), *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter. Kulturgeschichte einer Region.* *Millenium-Stud.* 43 (Berlin 2013).
- A. DIERKENS, Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. In: *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, ed. H. Hasquin (Brüssel 1984) 9–26.
- Die Taufe Chlodwigs. In: *Die Franken – Wegbereiter Europas* 1996, 183–191.



- A. DIERKENS/P. PÉRIN, *Les sedes regiae mérovingienne entre Seine et Rhin*. In: G. Ripoll López/J. M. Gurt Esparraguera (Hrsg.), *Sedes regiae* (ann. 400–800) (Barcelona 2000) 267–304.
- M. DIESENBERGER, *Hair, Sacrality and Symbolic Capital in the Francish King doms*. In: H. Reimitz u. a. (Hrsg.), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages* (Leiden 2003) 173–212 (a).
- *reges crinite*. In: RGA XXIV (Berlin 2003) 317–319 (b).
- M. DIESENBERGER/H. REIMITZ, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie*. In: F.-R. Erkens (Hrsg.), *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen*. RGA Ergbd. 49 (Berlin/New York 2005) 214–269.
- H.-J. DIESNER, *Zwischen Antike und Mittelalter-Salvian von Marseille als Historiker und Geschichtsdenker*. In: Ders., *Kirche und Staat im spätrömischen Reich* (Berlin 1963) 149–154.
- A. DIHLE, *Zum Streit um den Altar der Viktoria*. In: W. den Boer u. a. (Hrsg.), *Romanitas et Christianitas* (Amsterdam/London 1973) 81–97.
- *Demut*. In: RAC III (Stuttgart 1957) Sp. 735–778.
- P. DINZELBACHER, *Das fremde Mittelalter, Gottesurteil und Tierprozess* (Essen 2006).
- F. J. DÖLGER, *Konstantin der Große und der Manichäismus. Sonne und Christus im Manichäismus*. *Ant. und Christentum* 2, 1930, 301–314.
- *Die 'Familie der Könige' im Mittelalter*. *Hist. Jahrb.* 60, 1940, 397–420.
- *Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne*. *Stud. und Texte zu Ant. und Christentum* 6 (Münster 1944=1976<sup>2</sup>) 1–56.
- *Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag*. In: Ders.: *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien* 6 (Münster 1940=1950<sup>2</sup>) 202–238.
- J. J. I. DÖLLINGER, *Heidenthum und Judenthum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums* (Regensburg 1857).
- S. DÖPP/W. GEERLINGS, *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Freiburg 2002).
- H. DÖRRIE, *Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike*. In: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1. Die alte Kirche*, hrsg. v. H. Frohnes/U. W. Knorr (München 1974) 283–292.
- *Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus*. In: *De Jamblique à Proclus* (Genf 1975) 257–286.
- H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*. *Abhandl. Akad. Wissensch. in Göttingen, philol.-hist. Kl.* 3. F. Nr. 34 (Göttingen 1954).
- H. A. DRAKE, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*, University of California Publications. *Classical Stud.* 15 (Berkeley 1976).
- *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance* (Baltimore 2000).
- J. DRAUSCHKE, *Zur Herkunft und Vermittlung „byzantinischer Importe“ der Merowingerzeit in Nordwesteuropa*. In: Brather 2008, 367–423.

- J. DRAUSCHKE/A. BANERJEE, Zur Identifikation, Herkunft und Verarbeitung von Elfenbein in der Merowingerzeit. *Arch. Korrbibl.* 37, 2007, 109–128.
- V. H. DRECOLL (Hrsg.), *Augustin Handbuch* (Tübingen 2007).
- H. DREXLER, Die Germania des Tacitus. *Gymnasium* 59, 1952, 52–70.
- J. F. DRINKWATER, The Bacaudae of fifth-century Gaul. In: Ders./H. Elton (Hrsg.), *Fifth-century Gaul. A crisis of identity?* (Cambridge 1992) 208–217.
- U. DRONKE, Eddic poetry as a source for the history of Germanic religion. In: Beck/Ellmers/Schier 1992, 656–684.
- A. DUCLOUX, *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d’asile dans les églises* (Paris 1994).
- H. DUMAINE, Dimanche. In: *Dict. Arch. Chrétienne Liturgie* IV,1 (Paris 1921) 858–994.
- G. DUMÉZIL, *Gods of the Ancient Northmen* (Berkeley 1977).
- M. DURRY, *Les cohorts prétoriennes* (Paris 1938).
- B. DÜMLER, Zeno von Verona. *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. von S. Döpp/W. Geerlings (Freiburg 2002<sup>3</sup>) 731.
- K. DÜWEL, Zur Auswertung der Brakteateninschriften. Runenkenntnis und Runeninschriften als Oberschichtenmerkmale. In: *Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter. Bericht über das Kolloquium vom 28.11.–1.12.1988 in der Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg*, hrsg. von K. Hauck. *Abhdlg. Akad. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl. 3. F., Nr. 200* (Göttingen 1992) 32–90.
- Runische und lateinische Epigraphik im süddeutschen Raum zur Merowingerzeit. In: K. Düwel (Hrsg.), *Runische Schriftkultur in kontinentalskandinavischer und angelsächsischer Wechselbeziehung*, Internat. Sympos. Werner-Reimers-Stiftung v. 24.–27.8.1992 in Bad Homburg. *RGA Ergbd. 10* (Berlin/New York 1994) 229–308.
- F. DVORNIK, *Early Christian, and Byzantine Political Philosophy II. Origins and Background*. *Dumbarton Oaks Stud.* 9 (Washington D. C. 1966).

## E

- T. EARLE, Chiefdoms in Archaeological and Ethnographical Perspective. *Annual Review of Anthropology* 16, 1987, 279–308.
- J. G. EBERSOLT, *Les cimitières burgondes du Doubs et du Jura* (Besançon 1950).
- M. EBERT, Ein Spangenhelm aus Ägypten. *Prähist. Zeitschr.* 1,2, 1909, 163–170.
- W. ECK, Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr. *Chiron* 1, 1971, 381–406.
- Monument und Inschrift: gesammelte Aufsätze zur senatorischen Repräsentation in der Kaiserzeit, hrsg. von W. Ameling/J. Heinrichs. *Beiträge zur Altertumskunde* 288 (Berlin/New York 2010).
- A. EFFENBERGER, *Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert* (Leipzig 1986).
- Ch. EGER, Westgotische Gräberfelder auf der Iberischen Halbinsel als historische Quelle. In: *Cum grano salis. Beiträge zur europäischen Vor- und Frühgeschichte. Festschrift*

- Volker Bierbrauer, hrsg. von B. Pöfgen/E. Pohl/M. Schmauder (Friedberg 2005) 165–181.
- R. EGGER, Rheinische Grabsteine der Merowingerzeit. Bonner Jahrb. 154, 1954, 146–158.  
– Nachlese zu Erich Goses Katalog der frühchristlichen Inschriften in Trier. Bonner Jahrb. 157, 1957, 328–332.
- J. EHLERS, Grundlagen der europäischen Monarchie in Spätantike und Mittelalter. In: *Majestas* 8/9, 2000/2001, 49–80.
- K. EHLING, Die Erhebung des Nepotianus in Rom im Juni 350 n. Chr. und sein Programm der *urbs Roma christiana*. Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 4, 2001, 141–158.
- U. EHMIG/R. HAENSCH, Die lateinischen Inschriften aus Albanien (LIA) (Bonn 2012).
- A. EHRHARDT, Constantins des Großen Religionspolitik und Gesetzgebung. In: H. Kraft (Hrsg.), Konstantin der Große. Wege der Forsch. 131 (Darmstadt 1974) 388–456.
- H. EHRHARDT, Hel. In: *LexMA IV* (München 1989) 2115.
- P. EICH, Gregor der Große. Bischof von Rom zwischen Antike und Mittelalter (Paderborn 2016).
- H. EICHBERG, Kommen die alten Götter wieder? Germanisches Heidentum im 19./20. Jahrhundert; zur Genese alternativer Mythen. In: B. Thum (Hrsg.) *Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder* (München 1985) 131–172.
- L. EISENHOFER, Grundriss der Liturgie des römischen Ritus. Neu bearb. von J. Lechner, (Freiburg 1950<sup>5</sup>).
- M. EISNER, Zur Typologie der Grabbauten im Suburbium Roms. Mitt. DAI, Römische Abtlg., Erg. 26 (Mainz 1986).
- St. ELBERN, Usurpationen im spätrömischen Reich, Habelts Dissertationsdrucke. Rh. Alte Gesch. 18 (Bonn 1984).
- M. ELIADE, Geschichte der religiösen Ideen, 4 Bde. (Freiburg/Basel/Wien 2002).
- D. ELLMERS, Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten. Jahrb. RGZM 17, 1970, 201–284.
- E. ENGELMANN, Zur Bewegung der Bagauden im römischen Gallien. In: H. Kretzschmar (Hrsg.), Vom Mittelalter zur Neuzeit. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Sproemberg (Berlin 1956) 373–385.
- J. ENGEMANN/CH. B. RÜGER (Hrsg.), Spätantike und frühes Mittelalter, Ausgewählte Denkmäler im Rheinischen Landesmuseum Bonn (Köln 1991, ND 1994).
- W. ENSSLIN, Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus. *Klio*, Beih. 16 (Leipzig 1923).  
– Zum Heermeisteramt des spätrömischen Reiches, Teil II. Die *magistri militum* des 4. Jahrhunderts. *Klio* 24, 1931, 337–361.  
– Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr. Sitzber. Bayerische Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1953,2 (München 1953) (a).  
– War Kaiser Theodosius I. zweimal in Rom? *Hermes* 81,4, 1953, 500–507 (b).  
– Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I. *Hist. Jahrb.* 74, 1954, 661–668.

- V. EPP, *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*. Monogr. Gesch. des Mittelalters 4 (Stuttgart 1999).
- S. EPPERLEIN, *Bäuerliches Leben im Mittelalter. Schriftquellen und Bildzeugnisse* (Köln/Weimar/Wien 2003).
- F.-R. ERKENS, *Der Herrscher als gotes drút. Zur Sakralität des ungesalbten ostfränkischen Königs*. Hist. Jahrb. 118, 1998, 1–39.
- *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit* (Stuttgart 2006).
- J. ERNESTI, *Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen*. Paderborner Theologische Stud. 25 (Paderborn 1998).
- R. M. ERRINGTON, *Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I*. Klio 79, 1997, 398–443 (a).
- *Church and State in the First Years of Theodosius I*. Chiron 27, 1997, 21–72 (b).
- St. ESDERS, *Römische Rechtstradition und merowingisches Königtum*. Veröffentl. Max-Planck-Inst. f. Gesch. 134 (Göttingen 1997).
- *Sacramentum fidelitatis: Treueid, Militärwesen und Formierung mittelalterlicher Staatlichkeit*, Berlin 2003.
- J. A. S. EVANS, *The Age of Justinian* (London/New York 2000).
- W. EVENEPOEL, *Ambrose vs. Symmachus. Christians and Pagans in AD 384*. Ancient Soc. 29, 1998/1999, 283–306.
- E. EWIG, *Der Martinskult im Frühmittelalter*. Archiv für mittelhessische Kirchengesch. 14, 1962, 11–30.
- *Die fränkischen Teilungen und Teilreiche (511–613)*. In: Ders., *Spätantikes und fränkisches Gallien 1* (München 1976) 114–171.
- *Die Merowinger und das Frankenreich*. Fünfte, aktualisierte Auflage. Mit Literaturnachträgen von Ulrich Nonn (Stuttgart 2006).

## F

- E. FABER, *Von Ulfila bis Rekkared. Die Goten und ihr Christentum*. Potsdamer Altertumswiss. Beitr. 51 (Stuttgart 2014).
- A. FASSNIA/C. M. LUCARINI (Hrsg.), *Faltonia Betitia Proba. Bibl. Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana* (Berlin/Boston 2015).
- S. FAUST, *Dom und Liebfrauen: Frühchristliche Kirchenanlage*. In: *Rheinisches Landesmuseum Trier* (Hrsg.), *Führer zu archäologischen Denkmälern des Trierer Landes*. Schriftenr. des Rheinischen Landesmuseums Trier 35 (Trier 2008) 44–45.
- W. FAUTH, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*. Religions in the Graeco-Roman World 125 (Leiden 1995).
- J. R. FEARS, *Princeps a diis electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 26 (Rom 1977).
- *Theology of Victory at Rome. Approaches and Problems*. In: ANRW 2,17,2, 1981, 736–826 (a).

- The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology. In: ANRW 2,17,2, 1981, 827–948 (b).
- H. FEHR, Germanen und Romanen im Merowingerreich. Frühgeschichtliche Archäologie zwischen Wissenschaft und Zeitgeschehen. RGA Ergbd. 68 (Berlin/New York 2010).
- E. FELDER, Zu Leodobodus und den Namen zeitgenössischer Hersteller von Gürtelschnallen. Kölner Jahrb. Vor- und Frühgesch. 23, 1990, 289–290.
- F. FERAUDI-GRUÉNAIS, Ubi diutius nobis habitandum est – Die Innendekoration der kaiserzeitlichen Gräber Roms. Palilia 9 (Wiesbaden 2001).
- R. FERBER, Platos Idee des Guten (St. Augustin 1989<sup>2</sup>).
- A. FERRUA, Katakomben – Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina (Stuttgart 1991).
- G. FINGERLIN, Grab einer adligen Frau aus Güttingen (Ldkrs. Konstanz), Bad. Fundber. Sonderh. 4 (Freiburg 1964).
- Ein alamannisches Reitergrab aus Hüfingen. In: Studien zur vor- und frühgeschichtlichen Archäologie: Festschrift für Joachim Werner zum 65. Geburtstag, hrsg. von G. Kossack/G. Ulbert. Münchner Beitr. zur Vor- und Frühgesch., Ergbd. 1/2 (München 1974) 591–628.
- Ein frühmittelalterliches Reiterbild aus Nendingen, Stadt Tuttlingen. Arch. Ausgr. Baden-Württemberg 1992, 222–225.
- Die ältesten christlichen Bilder der Alemannia. Zur Herkunft und Ikonographie der drei silbernen Phalerae aus dem Kammergrab von der „Gierhalde“ in Hüfingen, dem Hauptort der frühmittelalterlichen Baar. In: V. Huth/R. J. Regnath (Hrsg.), Die Baar als Königslandschaft. Veröff. des Alemannischen Inst. Freiburg i. Br. 77 (Ostfildern 2010) 25–46.
- Leopard und Christusmonogramm – ein faszinierender Fund aus dem frühmittelalterlichen Gräberfeld von Hüfingen im Quellgebiet der Donau. In: Arch. Nachrichten aus Baden (2013), 28–33.
- J. FINK/B. ASAMER, Die römischen Katakomben (Mainz 1997).
- B. FISCHER, Die Elfenbeintafel des Trierer Domschatzes. Kur-Trierisches Jahrb. 1969, 5–19.
- Ist Ambrosius wirklich in Trier geboren? In: E. Dassmann (Hrsg.), Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag: Jahrb. Ant. und Christentum Ergbd. 11 (Münster 1984) 132–135.
- Th. FISCHER, Die Armee der Caesaren. Archäologie und Geschichte (Regensburg 2012).
- F. FISCHER/J. HEILIGMANN, Bemerkungen zur „Germania“ des Tacitus aus archäologischer Sicht. In: ANRW 2,33,3 (Berlin 1991) 223–254.
- D. FISHWICK, Sanctissimum Numen – Emperor or God? Zeitschr. für Papyrologie und Epigraphik 89, 1991, 196–200.
- Numen Augustum. Zeitschr. für Papyrologie und Epigraphik 160, 2007, 247–255.
- Numen Augusti. In: Ders.: Cult, ritual, divinity and belief in the Roman world. Variorum coll. stud. ser. 994 (Farnham 2012) 231–234.
- H. FIX (Hrsg.), Snorri Sturluson: Beiträge zu Werk und Rezeption. RGA Ergbd. 18 (Berlin 1998).
- D. FLACH, Römische Agrargeschichte. Handbuch der Altertumswiss. 3,9 (München 1990).

- Die römischen Christenverfolgungen. Gründe und Hintergründe. *Historia* 48, 1999, 442–464.
- J. FLAMANT, Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 58 (Leiden 1977).
- K. FLASCH, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie (Frankfurt 2004<sup>2</sup>).
- M. T. FÖGEN, Revolution und Devotion? Anmerkungen zum Widerspruch der frühen Christen gegen das römische Kaisertum. *Rechtshist. Journal* 11, 1992, 72–84.
- J. FONTAINE, Antike und christliche Werte in der Geistigkeit der Großgrundbesitzer des ausgehenden 4. Jahrhunderts. In: K. S. Frank (Hrsg.), Askese und Mönchtum in der Alten Kirche. Wege der Forsch. 409 (Darmstadt 1975) 281–324.
- Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Études Augustiniennes, Série Antiquité 85 (Paris 1981).
- Hagiographie et politique. De Sulpice Sévère à Venance Fortunat. In: La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècle) (Paris 1993) 113–140.
- Das westgotische Spanien. In: Die Geschichte des Christentums. Religion. Politik. Kultur. Altertum 3. Der lateinische Westen und der byzantinische Osten 431–642, hrsg. v. J.-M. Mayeur u.a. (Freiburg/Basel/Wien 2001) 851–864.
- Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin, lat.-frz., hrsg. und übers. von J. Fontaine, 3 Bde. Paris 1967–1969 (ND 2004 mit Erg. und Korr.)
- E. W. FÖRSTEMANN, Altdeutsches Namenbuch 1, Personennamen (Bonn 1900, ND München 1966).
- P. FOURACRE, The Age of Charles Martel (New York 2013<sup>2</sup>).
- G. FOWDEN, Constantine's Porphyry Column. The Earliest Literary Allusion. *Journal Roman Stud.* 81, 1991, 119–131.
- E. FRAENKEL, Tacitus. In: Pöschl 1986, 26–48.
- Ch. FRAISSE-COUÉ, Die zunehmende Entfremdung zwischen Ost und West (451–518). In: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Altertum 3, hrsg. v. J.-M. Mayeur u.a. (Freiburg/Basel/Wien 2010) 158–212.
- A. FRANCE-LANORD/M. FLEURY, Das Grab der Arnegundis in Saint-Denis. *Germania* 40, 1962, 341–359.
- K. S. FRANK, Frühes Mönchtum im Abendland 2: Lebensgeschichten, eingel., übers. u. erkl. von K. S. Frank (Zürich/München 1975).
- M. A. FRANTZ, The provenance of the open Rho in the christian monograms. *American Journal Arch.* 33,1, 1929, 10–26.
- M. FREDE, Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity. In: P. Athanassiadi/M. Frede (Hrsg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity (Oxford 1999) 41–67.
- T. FREMER, Wunder und Magie: Zur Funktion der Heiligen im frühmittelalterlichen Christianisierungsprozeß. *Hagiographica* 3, 1996, 15–88.
- F. FREMERSDORF, Die römischen Gläser mit Schliff, Bemalung und Goldauflagen aus Köln. Die Denkmäler des römischen Köln 8 (Köln 1967).

- W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford 1965).
- Paulinus of Nola and the last century of the Western Empire. *Journal Roman Stud.* 59 (1969) 1–11.
- St. FREUND, *Vergil im frühen Christentum. Untersuchungen zu den Vergilziten bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius. Stud. zur Gesch. und Kultur des Altertums* 16 (Paderborn 2003<sup>2</sup>).
- A. FREY, *Gürtelschnallen westlicher Herkunft im östlichen Frankenreich, Untersuchungen zum Westimport im 6. und 7. Jahrhundert. Monographien RGZM* 66 (Mainz 2006).
- B. FREYBERGER, *Südgalien im 1. Jahrhundert v. Chr. Phasen, Konsequenzen und Grenzen römischer Eroberung (125–27/22 v. Chr.). Geographica Hist.* 11 (Stuttgart 1999).
- J. FRIED, *Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? Hist. Zeitschr.* 275, 2002, 281–321.
- *Kein Tod auf Golgatha. Auf der Suche nach dem überlebenden Jesus* (München 2019).
- R. FUCHS, *Die Inschriften der Stadt Trier 1 (bis 1500). Die Deutschen Inschriften* 70 (Wiesbaden 2006).
- Th. FUHRER (Hrsg.), *Rom und Mailand in der Spätantike: Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst. Topoi – Berliner Stud. der Alten Welt* 4 (Berlin/Boston 2012).
- M. FUHRMANN, *Einige Dokumente zur Rezeption der taciteischen „Germania“*. In: *Der Altsprachliche Unterricht* 21, 1978, 39–49.
- *Rom in der Spätantike, Porträt einer Epoche* (Düsseldorf/Zürich 1998).
- A. FÜRST, *Hieronymus. Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Freiburg 2002<sup>3</sup>), 286–290.
- *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike* (Freiburg 2016).

## G

- H. GAILLARD DE SEMAINVILLE, *Beaune et ses alentours au tout début du Moyen Âge : quelques découvertes archéologiques importantes. Recueil des Travaux du Centre beaunois d'Etudes hist.* 20 = *Mem. Soc. Hist. et Arch. Beaune* 82, 2002.
- *Nouvel examen de la plaque-boucle mérovingienne de Landelinus découverte à Ladoix-Serrigny (Côte-d'Or). Apocalypse et millénarisme dans l'art mérovingien. Rev. Arch. Est et Centre Est* 52, 2003, 297–328.
- GALLIEN IN DER SPÄTANTIKE. *Von Kaiser Constantin zu Frankenkönig Childerich. Katalog der Ausstellung RGZM, Mainz 29.10.1980–4.01.1981* (Mainz 1980).
- F. L. GANSHOF, *L'Église et le pouvoir royal dans la monarchie franque sous Pépin III et Charlemagne*. In: *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800, 1 = Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 7,7–13 aprile 1959* (Spoleto 1960) 95–141.
- V. GARDTHAUSEN, *Das alte Monogramm* (Leipzig 1924, ND Stuttgart 1966).
- F. GARSCHA, *Die Alamannen in Südbaden. Katalog der Grabfunde. Germ. Denkmäler Völkerwanderungszeit A,11* (Berlin 1970).
- Th. GÄRTNER, *Numen*. In: *RAC XXV* (Stuttgart 2013) Sp. 1160–1171.

- P. GASSMAN, Der Episkopat in Gallien im 5. Jahrhundert. Diss. Bonn 1977.
- J. GAUDEMET, Charisme de droit. Le domaine de l'évêque. Zeitschr. für Rechtsgesch., Kanonistische Abtlg. 74, 1988, 44–70.
- N. GAUTHIER, RICG I, Première Belgique (Paris 1975).
- P. J. GEARY, Zur Problematik der Interpretation archäologischer Quellen für die Geistes- und Religionsgeschichte. Arch. Austriaca 64, 1980, 111–118.  
— Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen (München 2004<sup>2</sup>).
- R. GEBHARD, Die Kelten - Ein Volk Alteuropas. In: H. Dannheimer/R. Gebhard (Hrsg.), Das keltische Jahrtausend (Mainz 1993) 2–6.
- H. GEERTMAN, More veterum. Il Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto medioevo. Arch. Traiectina 10 (Groningen 1975).
- J. GEFFCKEN, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Heidelberg 1920).
- H. GELZER, Sextus Iulius Africanus und die byzantinische Chronographie 1 (Leipzig 1880, ND Hildesheim 1978).
- M. GELZER, Caesar. Der Politiker und Staatsmann (Wiesbaden 1960<sup>6</sup>, EA 1921).
- P. GEMEINHARDT, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung. Stud. und Texte zu Ant. und Christentum 41 (Tübingen 2007).  
— Antonius, der erste Mönch. Leben, Lehre, Legende (München 2013).
- F. GENZMER, Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen (München 2006).
- A. v. GERKAN, Zur Hauskirche von Dura-Europos. In: Mullus – Festschrift Theodor Klauser. Jahrb. Ant. Christentum, Ergbd. 1 (Münster 1964) 143–149.
- J. W. GEORGE, Venantius Fortunatus: a latin poet in merovingian Gaul (Oxford 1992).
- D. GEUENICH, Geschichte der Alemannen (Stuttgart/Berlin 1997).  
— Chlodwigs Alemannenschlacht(en) und Taufe. In: Ders., Die Franken und die Alemannen bis zur Schlacht bei Zülpich (496/97). RGA Ergbd. 19 (Berlin 1998).
- A. GEYER, "Ne ruinis urbs deformetur ..." Ästhetische Kriterien der spätantiken Baugesetzgebung. Boreas 16, 1993, 63–77.
- J. GIESLER, Grabstele von Niederdollendorf. In: F. G. Zehnder (Hrsg.), 100 Bilder und Objekte. Archäologie und Kunst im Rheinischen Landesmuseum Bonn. Kat. des Rheinischen Landesmus. 9 (Köln 1999) 111–113.  
— Der Griff nach der Ewigkeit. Zur Interpretation der Stele von Niederdollendorf. Das Rheinische Landesmus. Bonn 4, 2006, 81–91.
- U. GIESLER, Landelinus Ficit Numen – Zur Interpretation der Stele von Niederdollendorf (2). Ber. aus dem Rheinischen Landesmus. Bonn 1, 2007, 1–13.
- A. GIETZEN (Hrsg.), Anastasis Childerici I. Francorum regis, sive thesaurus sepulchralis Tornaci Nerviorum effusus, et commentario illustrates. Auctore Ioanne Iacobo Chiffletio, Equite, Regio Archiatrorum Comite, et Archiducali Medico Primario — Die Anastasis Childerichs I., des Königs der Franken, bzw. der Grabschatz, ausgegraben zu Tournai im Land der Nervier und mit einem Kommentar erläutert. Von Jean-Jacques Chifflet, Ritter, oberster königlicher Hofarzt, oberster erzherzoglicher Arzt. Übersetzung und philologische Anmerkungen. In: D. Quast (Hrsg.), Das Grab des fränkischen



- Königs Childerich in Tournai und die Anastasis Childerici von Jean-Jacques Chifflet aus dem Jahre 1655. Monogr. RGZM 129 (Mainz 2015) 259–515.
- A. GILLET, The Accession of Euric. *Francia* 26,1, 1999, 1–40.
- Rome, Ravenna, and the Last Western Emperors. *Papers of the Brit. School at Rome* 69, 2001, 131–167.
  - On Barbarian Identity. *Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages. Stud. in the Early middle Ages* 4 (Turnhout 2002).
- F. GILLIARD, Senatorial Bishops in the Fourth Century. *Harvard Theological Review* 77, 1984, 153–175.
- K. M. GIRARDET, Trier 385. Der Prozess gegen die Priscillianer. *Chiron* 4, 1974, 577–608.
- Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr. Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebius von Caesarea. *Chiron* 10, 1980, 569–592.
  - Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. *Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins d. Gr.* In: E. Mühlberg (Hrsg.), *Die Konstantinische Wende. Veröff. wiss. Ges. für Theologie* 13 (Gütersloh 1998) 9–122.
  - Vom Sonnen-Tag zum Sonntag: der *dies solis* in Gesetzgebung und Politik Konstantin des Großen. *Zeitschr. für ant. Christentum* 11, 2007, 279–310.
  - Der Kaiser und sein Gott. *Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen. Millenium-Stud.* 27 (Berlin/New York 2010).
  - *Libertas religionis*. «Religionsfreiheit» bei Tertullian und Laktanz. Zwei Skizzen. In: K. Muscheler (Hrsg.), *Römische Jurisprudenz-Dogmatik, Überlieferung, Rezeption* (Berlin 2011) 205–226.
  - Verfolgt-geduldet-anerkannt: die Situation der Christen in diokletianisch-konstantinischer Zeit (303–313). In: *Römische Quartalschr. für christliche Altertumskunde und Kirchengesch.* 108, 2013, 171–191.
- U. GMELIN, *Auctoritas*. Römischer Princeps und päpstlicher Primat, Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik. *Forsch. zur Kirchen- und Geistesgesch.* 11 (Stuttgart 1937).
- Ch. GNILKA, *Studien zur Psychomachie des Prudentius* (Wiesbaden 1963).
- Prudentius über die Statue der Victoria im Senat. *Frühmittelalterl. Stud.* 25, 1991, 1–44.
- J. GNILKA, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten* (Freiburg 2002).
- H. W. GOETZ, Orosius und die Barbaren. Zu den umstrittenen Vorstellungen eines spätantiken Geschichtstheologen. *Historia* 29, 1980, 356–376.
- Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft. *Das Mittelalter* 8,2, 2003, 23–33.
- H. W. GOETZ/J. JARNUT/W. POHL, *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World* (TRW 13) (Leiden/Boston 2003).
- H. W. GOETZ/ST. PATZOLD/K. W. WELWEI (Hrsg.), *Die Germanen in der Völkerwanderung. Auszüge aus den antiken Quellen über die Germanen von der Mitte des 3. Jahrhunderts bis zum Jahre 453 n. Chr., 2 Bde., FSGA 1b* (Darmstadt 2006/2007).

- W. GOFFART, *Caput and Colonnate – Towards a History of Late Roman Taxation*. Phoenix Supplementary 12 (Toronto 1974).
- *Barbarians and Romans: The Techniques of Accommodation* (Princeton 1980).
  - *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon* (Princeton 1988).
  - *Old and New in Merovingian Taxation* (London u. a. 1989).
- R. GOLDENBERG, *The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great*. In: ANRW 2,19,1 (Berlin 1979) 414–447.
- H. GÖLDNER/V. HILBERG, *Griesheim, Kreis Darmstadt-Dieburg. Gräberfeld des 6. bis 8. Jahrhunderts. Ausgrabungen in dem merowinger- bis karolingerzeitlichen Reihengräberfriedhof „An der Rückgasse“*. Arch. Denkmäler in Hessen 1 (Wiesbaden 2000).
- W. GOLTHER, *Handbuch der germanischen Mythologie* (Leipzig 1895, ND Essen 1995).
- A. GOLTZ, *Gelehrte Barbaren? Antike Bildung und germanische Oberschicht in der Spätantike*. In: *Gelehrte in der Antike: Alexander Demandt zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Ders./A. Luther/H. Schlange-Schöningen (Köln/Weimar/Wien 2002) 297–316.
- P. P. F. GONZÁLES, *Macrobius*. In: R. Goulet 2005, 227–242.
- H. GÖRGEMANN, *Platon* (Heidelberg 1994).
- E. GOSE, *Katalog der frühchristlichen Inschriften in Trier. Trierer Grabungen und Forsch.* 3 (Berlin 1958).
- U. GOTTER, *Zwischen Christentum und Staatsraison. Römisches Imperium und religiöse Gewalt*. In: Hahn 2011, 133–158.
- R. GOULET (Hrsg.), *Dictionnaire des philosophes antiques* (Paris 2005).
- F. GRAF, *Gottesnähe und Schadenszauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike* (München 1996).
- H. GRAHN-HOEK, *Die fränkische Oberschicht im 6. Jahrhundert. Studien zu ihrer rechtlichen und politischen Stellung. Vorträge und Forsch., Sonderbd. 21* (Sigmaringen 1976).
- *Zu Mischehe, Namengebung und Personenidentität im frühen Frankenreich*. In: *Zeitschr. für Rechtsgesch., Germanistische Abtlg.* 121, 2004, 100–157.
- O. GRASHOF, *Die Gesetze der römischen Kaiser über das Asylrecht der Kirche*. In: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 37, 1877, 3–19.
- F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit* (Praha 1965).
- M. GREEN, *The Sun-Gods of Ancient Europe* (London 1991).
- *Introduction: who were the Celts?* In: Dies. (Hrsg.), *The Celtic World* (London–New York 1997<sup>2</sup>).
- H. GRIESER, *Art. Volusianus, Bischof von Tours*. In: BBKL XIII (Herzberg 1998) 64–66.
- *Die Bestattung der Toten in antiker und frühchristlicher Tradition und Reflexion*. In: Grieser/Merkt 2009, 407–423.
- H. GRIESER/A. MERKT (Hrsg.), *Volksglaube im antiken Christentum* (Darmstadt 2009).
- P. GRIMM, *Ein neuer „Reiterstein“ von Morsleben, Kr. Neuhausleben. Jahresschr. für die Vorgesch. der sächsisch-thüringischen Länder* 24, 1936, 247–259.

- J. u. W. GRIMM, Deutsche Sagen (Erstdruck Berlin 1816/1818, Berliner Ausgabe 2015<sup>4</sup>).
- K. GRÖBER, Ein Taschenreliquiar aus dem 7. Jahrhundert. Münchner Jahrb. der bildenden Kunst 13, 1938/39, 7–11.
- K. GROSS-ALBENHAUSEN, Zur christlichen Selbstdarstellung Konstantins. Klio 78, 1996, 171–185.
- Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus. Frankfurter althist. Beitr. 3 (Frankfurt 1999).
- Th. GRÜNEWALD, Constantinus Maximus Augustus, Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung. Historia Einzelschr. H. 64 (Stuttgart 1990).
- Der letzte Kampf des Heidentums in Rom? Zur postumen Rehabilitation des Virius Nicomachus Flavianus. Historia 41, 1992, 462–487.
- Kelten, II. Historisches. In: RGA XVI (Berlin 2000) 372–388.
- G. GRÜTZMACHER, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, 3 Bde. (Leipzig 1901, Berlin 1906. 1908, ND Aalen 1969).
- F. GUIDOBALDI, Transformations urbaines, sociales et religieuses à Rome au IV<sup>ème</sup> siècle. In: H. W. Pleket/A. M. F. Verhoogt (Hrsg.), Aspects of the Fourth Century A.D. Proceedings of the Symposium Power & Possession. State, Society, and Church in the Fourth Century A.D., Leiden 3–5 June 1993, Leiden 1997, 53–65.
- W. u. H. G. GUNDEL, Planeten bei Griechen und Römern. In: RE XX,2 (Stuttgart 1950) 2017–2185.
- H. G. GUNDEL, 'Devotus numini maiestatique eius': Zur Devotionsformel in Weihinschriften der römischen Kaiserzeit. Epigraphica 15, 1953, 128–150.
- N. GUSSONE, Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien. Victricius von Rouen, De laude sanctorum. Frühmittelalterl. Stud. 10, 1976, 125–133.
- P. GUYOT/R. KLEIN (Hrsg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation (Darmstadt 2006).

## H

- P. HADOT, Marius Victorinus, Recherches sur sa vie et ses œuvres (Paris 1971).
- R. v. HAEHLING, Die Religionzugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324–450 bzw. 455 n.Chr.). Antiquitas 3,23 (Bonn 1978).
- Die römische Frühzeit in der Sicht frühchristlicher Autoren. In: Ders. (Hrsg.), Griechische Mythologie und frühes Christentum (Darmstadt 2005) 184–204.
- R. HAENSCH, Römische Amtsinhaber als Vorbilder für die Bischöfe des 4. Jahrhunderts? In: L. DeBlois u.a. (Hrsg.), The Representation and Perception of Roman Imperial Power (Amsterdam 2003) 117–136.
- Die Rolle der Bischöfe im 4. Jahrhundert. Neue Anforderungen und neue Antworten. Chiron 37, 2007, 153–181.
- H. HAGENDAHL/J. H. WASZINK, Hieronymus. In: RAC XV (Stuttgart 1991) Sp. 117–139.

- D. HÄGERMANN/W. HAUBRICHS/J. JARNUT (Hrsg.), *Akkulturation. Probleme der germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*. RGA Ergbd. 41 (Berlin/New York 2004).
- I. HAHN, *Das bäuerliche Patrocinium in Ost und West*. In: H. Schneider (Hrsg.), *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Römischen Kaiserzeit, Wege der Forsch.* 552 (Darmstadt 1981) 234–257.
- J. HAHN, „Ausgemerzt werden muss der Irrglaube!“ Zur Ideologie und Praxis christlicher Gewalt gegen pagane Kulte. In: P. Barcelo (Hrsg.), *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*. Potsdamer Altertumswiss. Beitr. 29 (Stuttgart 2010) 209–248.
- (Hrsg.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*. Millenium- Stud. 34 (Berlin/New York 2011).
- H. HAHNE, *Der Reiterstein von Hornhausen*. In: *25 Jahre Siedlungsarchäologie: Arbeiten aus dem Kreis der Berliner Schule*. Mannus-Bibl. 22 (Leipzig 1922).
- J. HALFMANN, *Plotin und der Neuplatonismus* (München 2004).
- F. St. HALLIWELL, *Learning from Suffering: Ancient Responses to Tragedy*. In: J. Gregory (Hrsg.), *The Blackwell Companion to Greek Tragedy* (Oxford 2005) 394–412.
- G. HALSALL, *Settlement and social organization. The Merovingian region of Metz* (Cambridge 1995).
- *Barbarian migrations and the Roman West, 376–568* (Cambridge 2007).
- G. H. HALSBERGHE, *Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3e siècle après J. C.* In: ANRW 2,17,4 (Berlin 1984) 1281–2201.
- A. HAMMAN, *Die ersten Christen* (Stuttgart 1985).
- W. HAMMER, *The Concept of the New or Second Rome in the Middle Ages*. *Speculum* 19,1, 1944, 50–62.
- R. P. C. HANSON, *The Christian Attitude to Pagan Religions upto Time of Constantine the Great*. In: ANRW 2,23,2 (Berlin 1980) 910–973.
- *The Doctrine of the Trinity achieved in 381*. *Scottish Journal of Theology* 36, 1983, 41–57.
- Th. HANTOS, *Chronograph vom Jahre 354*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche II* (Freiburg 2006) 1187–1188.
- A. v. HARNACK (Hrsg.), *Porphyrios "Gegen die Christen", 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate* (Berlin 1916).
- A. HARRIS, *Byzantium, Britain and the West. The Archaeology of Cultural Identity, AD 400–650* (Stroud 2003).
- J. D. HARRIES/I. WOOD (Hrsg.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity* (London 1993).
- G. HÄRTEL, *Die Religionspolitik der römischen Kaiser von Diokletian bis Justinian I. anhand ausgewählter Beispiele aus dem Codex Iustinianus und den Novellen Justinians I.* *Acta classica Universitatis scientiarum Debreceniensis* 22, 1986, 69–86.
- W. HARTKE, *Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins* (Berlin 1951 und Darmstadt 1972).

- A. HARTMANN, Was ist Adel? Bemerkungen eines Althistorikers zu einer angeblich historischen Konstante. In: M. Raasch (Hrsg.), *Adeligkeit, Katholizismus, Mythos. Neue Perspektiven auf die Adelsgeschichte der Moderne* (München 2014) 12–32.
- M. HARTMANN, Frühmittelalterliche Gräber in Frick/ AG in der Kirche St. Peter und Paul. *Arch. Schweiz* 1, 1978, 121–129.
- M. HARTMANN, *Die Merowinger* (München 2012).
- W. HARTMANN, Bestattungen und Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht des frühen Mittelalters. In: J. Jarnut/M. Wemhoff (Hrsg.), *Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Mittelalter Studien 3* (München 2003) 127–143.
- E. HASSENPFUG, Das Laienbegräbnis in der Kirche. *Freiburger Beitr. zur Arch. und Gesch. des ersten Jahrtausends 1* (Rahden 1999).
- K. HAUCK, Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien. *Saeculum* 6, 1955, 186–223.
- Alemannische Denkmäler der vorchristlichen Adelskultur. *Zeitschr. für Württembergische Landesgesch.* 16, 1957, 1–40.
  - Brakteatenikonologie. In: *RGA III* (Berlin/New York 1978<sup>2</sup>) 361–401.
  - u.a., *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit: Ikonographischer Katalog 1–3. Münstersche Mittelalter-Schr.* 24,1,1–3,2 (München 1985–1989).
  - Die religionsgeographische Zweiteilung des frühmittelalterlichen Europas im Spiegel der Bilder seiner Gottheiten. *Fornvännen* 82, 1987, 161–183.
  - Frühmittelalterliche Bildüberlieferung und der organisierte Kult. In: K. Hauck (Hrsg.), *Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter* (Göttingen 1992) 433–574.
  - Machttaten Odins. Die Chiffrenwelt der Brakteaten und die Methode ihrer Auswertung. In: W. Heizmann/M. Axboe (Hrsg.), *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. Auswertung und Neufunde* (Berlin 2011) 1–60.
- B. W. HÄUPTLI, Aredius von Gap. In: *BBKL XXVII* (Herzberg 2007) Sp. 49–50.
- W.-D. HAUSCHILD/V. H. DRECOLL, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 1: Alte Kirche und Mittelalter* (Gütersloh 2016).
- R. HÄUSSLER, Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleich. *Hermes* 92, 1964, 313–341.
- P. HEATHER, *The Goths* (Oxford 1996).
- *Der Untergang des Römischen Weltreichs* (Stuttgart 2008<sup>2</sup>).
- L. HEDEAGER, *Iron Age Myth and Materiality. An Archaeology of Scandinavia AD 400–1000* (London/New York 2011).
- U. HEIL, »... bloß nicht wie die Manichäer!« Ein Vorschlag zu den Hintergründen des arianischen Streits. *Zeitschr. für antikes Christentum* 6, 2002, 299–319.
- Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder. *Patristische Texte und Studien* 66 (Berlin/Boston 2011).
  - Chlodwig, ein christlicher Herrscher: Ansichten des Bischofs Avitus von Vienne. In: Meier/Patzold 2014, 67–90.

- The Homoians. In: *Arianism: Roman heresy and barbarian creed*, hrsg. v. G. M. Berndt/R. Steinacher (Farnham 2014) 85–116 (a).
- F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (München 1923<sup>5</sup>, ND 1969).
- H. HEINEN, *Der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand. Die Umprägung eines Römers durch das frühe Christentum*. *Trierer Theologische Zeitschr.* 106, 1997, 241–258.
- H. v. HEINTZE, *Sol invictus*. In: *Spätantike und frühes Christentum*, hrsg. von D. Stutzinger, *Ausstellungskat.* (Frankfurt 1983) 145–152.
- F. HEINZBERGER, *Heidnische und christliche Reaktion auf die Krisen des weströmischen Reiches in den Jahren 395–410 n. Chr.* (Bonn 1976).
- M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*. *Francia*, Beih. 5 (Zürich/Wien 1976).
- *Gallische Prosopographie 260–527 n. Chr.* *Francia* 10, 1982, 531–718.
- *Gregor von Tours (538–594), 'Zehn Bücher Geschichte', Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert* (Darmstadt 1994).
- *Gregor von Tours: Die ideologische Grundlegung der fränkischen Königsherrschaft*. In: *Die Franken. Wegbereiter Europas* 1996, 381–388.
- *Martin von Tours*. In: *RGA XIX* (Berlin/New York 2001) 365–369.
- R. HEINZMANN, *Philosophie des Mittelalters. Grundkurs Philosophie 7* (Stuttgart 2008<sup>3</sup>).
- G. HEINZ-MOHR, *Lexikon der Symbole, Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. Derichs gelbe Reihe* 150 (München 1998).
- A. HEISENBERG, *Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins. Unters. zur Kunst und Literatur des ausgehenden Altertums 2. Die Apostelkirche in Konstantinopel* (Leipzig 1908).
- W. HEIZMANN/M. AXBOE, *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. Auswertung und Neufunde*. *RGA Ergbd.* 40 (Berlin/New York 2011).
- W. HELLINGER, *Die Pfarrvisitation nach Regino von Prüm. Der Rechtsgehalt des I. Buches seiner 'Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis'*. *Zeitschr. für Rechtsgesch., Kanonistische Abtlg.* 48, 1962, 1–116.
- Y. HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul A.D. 481–751* (Leiden/New York/Köln 1995).
- *The Christianisation of Kingship*. In: M. Becher/J. Jarnut (Hrsg.), *Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerungen* (Münster 2004) 163–177.
- D. HENNING, *Periclitans res publica. Kaisertum und Eliten in der Krise des Weströmischen Reiches 454/5–493 n. Chr.* *Historia Einzelschr.* 133 (Stuttgart 1999).
- *Der erste »griechische Kaiser«.* Überlegungen zum Scheitern des Procopius Anthemius im Weströmischen Reich. In: *Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit*, hrsg. von H.-U. Wiemer (Berlin 2006) 175–186.
- I. HERWEGEN, *Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie. Deutschrechtliche Beiträge* 8,4 (Heidelberg 1913, ND Darmstadt 1957).

- J. HERRMANN, Griechische und römische Quellen zur Frühgeschichte Mitteleuropas bis zur Mitte des 1. Jahrtausends u. Z; 4. Teil: Von Ammianus Marcellinus bis Zosimos (4. und 5. Jh. u. Z.). *Schr. und Quellen der Alten Welt* 37,4 (Berlin 1992).
- J. HERRMANN, Cod. Theod. 9, 45: De his, qui ad ecclesias confugiunt. In: G. Kleinheyer/P. Mikat (Hrsg.), *Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift Hermann Conrad* (Paderborn u. a. 1979) 271–282.
- E. HERRMANN-OTTO, Konstantin der Große (Darmstadt 2009<sup>2</sup>).
- Vernichtung-Anerkennung und Duldung-Gleichstellung. Der Weg von Christentum und Kirche unter Kaisern Diokletian, Galerius und Konstantin. In: A. Felber u. a. (Hrsg.), *Toleranz und Religionsfreiheit 311–2011* (Zürich/New York 2012) 15–40.
- K. HERBERS, Bemerkungen zur Reliquienttranslation im frühen Mittelalter. In: M. Mayr (Hrsg.), *Von goldenen Gebeinen. Wirtschaft und Reliquie im Mittelalter. Gesch. und Ökonomie* 9, 2001, 221–231.
- P. HERZ, »Popularreligion« in römischer Zeit. Versuch einer Standortbestimmung. In: H. Grieser/A. Merkt (Hrsg.), *Volks Glaube im antiken Christentum* (Darmstadt 2009) 57–70.
- E. HERZOG, Le catacombe degli Ebrei in Vigna Rondanini [sic]. *Bull. dell Inst. di Corresp. arch.* (Rom 1861) 91–104.
- R. HERZOG, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius. *Zetemata* 42 (München 1966).
- (Hrsg.), *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n.Chr.* *Handbuch der Altertumswiss.* 8,5 (München 1989).
- H. v. HESBERG/H. MIELSCH, Die heidnische Nekropole unter St. Peter in Rom. Die Mausoleen A–D. *Atti della Pontificia Accademia Romana di Arch., Ser. 3, Mem.* 16 (Rom 1995).
- F. HEUBNER, Das Feindbild in Caesars *Bellum Gallicum*. *Klio* 56,1, 1974, 103–182.
- A. HEUSS, Römische Geschichte, hrsg. von J. Bleicken/W. Dahlheim/H.-J. Gehrke (Paderborn u. a. 2007<sup>10</sup>).
- St. E. HIJMANS, The Sun which did not rise in the East. The Cult of Sol Invictus in the Light of Non-Literary Evidence. In: Babesch 71, 1996, 115–150.
- S. HIRST u.a. (Hrsg.), *The Prittlewell Prince. The Discovery of a Rich Anglo-Saxon Burial in Essex* (London 2004).
- R. VON DEN HOFF /W. STROH/M. ZIMMERMANN, *Divus Augustus. Der erste römische Kaiser und seine Welt* (München 2014).
- O. HÖFFE (Hrsg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik* (Berlin 2014<sup>4</sup>).
- O. HÖFLER, Der Sakralcharakter des germanischen Königtums. In: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Vorträge und Forsch.* 3 (Konstanz 1956, ND Darmstadt 1973) 75–104.
- K. HOHEISEL, Das antike Judentum in christlicher Sicht. Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte. *Stud. in Oriental Religions* 2 (Wiesbaden 1978).
- A. HOHGREFE, Umstrittene Vergangenheit. Historische Vergangenheit in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten (Berlin 2009).
- A. HOLDER, *Alt-Celtischer Sprachschatz*, 3 Bde. (Leipzig 1896).

- K.-J. HÖLKESKAMP, *Exempla und mos maiorum*. Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der Nobilität. In: H.-J. Gehrke/ A. Möller (Hrsg.), *Vergangenheit und Lebenswelt* (Tübingen 1996) 301–338.
- W. HOLMQUIST, *Kunstprobleme der Merowingerzeit* (Stockholm 1939).
- K. G. HOLUM/G. VIKAN, The Trier Ivory, 'Adventus' ceremonial, and the relics of St. Stephen. *Dumbarton Oaks Papers* 33, 1979, 113–133.
- T. HOLTZ, ὁ ἥλιος – Sonne. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II (Stuttgart 1981) Sp. 292 f.
- J. HOMMERS, *Gehen und sehen in Saint-Lazare in Autun. Bewegung – Betrachtung – Reliquienverehrung* (Köln/Weimar/Wien 2015).
- H.-J. HORSTKOTTE, Die Theorie vom spätrömischen „Zwangsstaat“ und das Problem der „Steuerflucht“ (Königsstein 1984).
- D. HOSTER, Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii und ihr Heiligenideal, (Diss.) Köln 1963.
- J. HOWARD-JOHNSTON/P. A. HAYWARD, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown* (Oxford 1999).
- J. HUBERT/J. PORCHER/W. F. VOLBACH, *Frühzeit des Mittelalters. Von der Völkerwanderung bis an die Schwelle der Karolingerzeit* (München 1968).
- P. E. HÜBINGER (Hrsg.), *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter. Wege der Forsch.* 51 (Darmstadt 1969).
- Ch. HUELSEN, *Das Forum Romanum. Seine Geschichte und seine Denkmäler* (Rom 1905<sup>2</sup>).
- H.-J. HUNDT, Die Textilreste von Oberflacht. In: S. Schiek, *Das Gräberfeld der Merowingerzeit bei Oberflacht. Forsch. und Ber. zur Vor- und Frühgesch. in Baden-Württemberg* 41,1 (Stuttgart 1992) 105–120.
- D. HÜPPER-DRÖGE, Schild und Speer, Waffen und ihre Bezeichnungen im frühen Mittelalter. In: R. Schmidt-Wiegand (Hrsg.), *Germanistische Arbeiten zu Sprache und Kulturgeschichte* 3 (Frankfurt/Bern/New York 1983).
- J. HUSKINSON, *Concordia Apostolorum. Christian Propaganda at Rome in the Fourth and Fifth centuries. A Study in Early Christian Iconography and Iconology*. BAR Internat. Ser. 148 (Oxford 1982).

## J

- M. JACOBS, *Die Reichskirche und ihre Dogmen von der Zeit Konstantins bis zum Niedergang des weströmischen Reiches* (Göttingen 1987).
- D. JÄGER, *Plündern in Gallien 451–592. Eine Studie zu der Relevanz einer Praktik für das Organisieren von Folgeleistungen* (Berlin/Boston 217).
- J. JAHN, Der Sold römischer Soldaten im 3. Jh. n. Chr.: Bemerkungen zu ChLA 446, 473 und 495. In: *ZPE* Bd. 53 (1983), 217–227.
- E. JAMES, Gregory of Tours and 'Arianism'. In: A. Cain/N. Lenski (Hrsg.), *The Power of Religion in Late Antiquity* (Farnham 2009) 327–338.



- H. JANKUHN, Die Glaubwürdigkeit des Tacitus in seiner „Germania“ im Spiegel archäologischer Beobachtungen. In: Politik und literarische Kunst im Werk des Tacitus, hrsg. von G. Radke (Stuttgart 1971) 142–151.
- H. JANKUHN/D. TIMPE (Hrsg.), Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus. Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Nordund Mitteleuropas im Jahre 1986, 1. Abh. Akad. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl. 3,175 (Göttingen 1989).
- J. JARNUT, Wer hat Pippin 751 zum König gesalbt? Frühmittelalterl. Stud. 16, 1982, 45–57.  
– Die frühmittelalterliche Jagd unter rechts- und sozialgeschichtlichen Aspekten. In: Ders.: Herrschaft und Ethnogenese im Frühmittelalter, Münster 2002, 375–418.
- G. JENAL, Italia ascetica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604) (Stuttgart 1995).
- E. JERG, Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung. Wiener Beitr. zur Theologie 26 (Wien 1970).
- O. JESSEN, Helios. In: RE VIII,1 (Stuttgart 1912) Sp. 58–93.
- K.-P. JOHNE, Historia Augusta. In: Der Neue Pauly V (Stuttgart 1998) 637–640.  
– Ders. (Hrsg.), Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235–284), 2 Bde. (Berlin 2008).
- A. JONES (Hrsg.), Weltenende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft (Wiesbaden 1999).
- A. H. M. JONES, The Later Roman Empire 284–602. A Social, Economic and Administrative Survey, 3 Bde. (Oxford 1964, ND in 2 Bd. 1986).
- A. H. M. JONES /J. R. MARTINDALE/J. MORRIS, The Prosopography of the Later Roman Empire (PLRE), I, 260–395 (Cambridge 1971, ND 2001); II, 395–527 (Cambridge 1980); III, 527–641 (Cambridge 1992).
- P. JOUNEL, Le dimanche (Paris 1990).
- A. JÜLICHER, Agapetos 8. In: RE I,1 (Stuttgart 1893) Sp. 734.  
– Felix 20. In: RE VI, 2 (Stuttgart 1909) Sp. 2169.
- B. JUSSEN, Über »Bischofsherrschaften« und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen 'Antike' und 'Mittelalter'. Hist. Zeitschr. 260,3, 1995, 673–718.  
– Liturgie und Legitimation, oder: Wie die Gallo-Romanen das römische Reich beendeten. In: R. Blänkner/B. Jussen (Hrsg.), Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordners (Göttingen 1998) 75–136.  
– Chlodwig der Gallier: zur Strukturgeschichte einer historischen Figur. In: Meier/Patzold 2014, 27–43.

## K

- H. KÄHLER, Die frühe Kirche. Kult und Kultraum (Berlin 1972).
- M. KAHLOS, Fabia Aconia Paulina and the Death of Praetextatus – Rhetoric and Ideals in Late Antiquity (CIL VI 1779). Arctos 28, 1994, 13–25.

- Vettius Agorius Praetextatus and the Rivalry Between the Bishops in Rome in 366–367. *Arctos* 31, 1997, 41–54.
- Vettius Agorius Praetextatus. A Senatorial Life in Between. *Acta Inst. Romani Finlandiae* 26 (Rom 2002).
- Praetextatus (Vettius Agorius). In: R. Goulet (Hrsg.), *Dictionnaire des philosophes ant.* V,2 (Paris 2012) 1506–1508.
- R. KAISER, *Die Burgunder* (Stuttgart 2004<sup>3</sup>) (a).
- *Das römische Erbe und das Merowingerreich* (München 2004) (b).
- R. KAISER/S. SCHOLZ, *Quellen zur Geschichte der Franken und Merowinger. Vom 3. Jahrhundert bis 751* (Stuttgart 2012).
- F. KAMPERS, "Rex et Sacerdos". *Hist. Jahrb.* 45, 1925, 495–515.
- A. Kaniuth, *Die Beisetzung Konstantins des Großen: Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers*. *Breslauer Hist. Forsch.* 18 (Breslau 1941, Neuauflage Aalen 1974).
- E. H. KANTOROWICZ, *Oriens Augusti – Lever du Roi*. *Dumbarton Oaks Papers* 17, 1963, 117–177.
- M. KASER, *Zum römischen Grabrecht*. *Zeitschr. für Rechtsgesch., Rechtswiss. Abtlg.* 95, 1978, 15–92.
- *Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch*. Bearb. von R. Knütel/S. Lohsse (München 2017<sup>21</sup>).
- C. KASPER, *Caesarius von Arles*. *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. von S. Döpp/W. Geerlings (Freiburg 1998), 115–116.
- B. KASTEN, *Königssöhne und Königsherrschaft. Untersuchungen zur Teilhabe am Reich in der Merowinger- und Karolingerzeit*. *Schr. MGH* 44 (Hannover 1997).
- M. KAZANSKI/A. MASTYKOVA/P. PÉRIN, *Westgoten in Nordgallien aus Sicht der Archäologie. Zum Stand der Forschung*. In: Brather 2008, 149–192.
- J. N. D. KELLY, *Jerome, His Life, Writings and Controversies* (London 1975).
- Th. K. KEMPF, *Erläuterungen zum Grundriss der frühchristlichen Doppelkirchenanlage mit den Bauperioden bis zum 13. Jahrhundert*. In: F. J. Ronig (Red.): *Der Trierer Dom*. *Jahrb. des Rheinischen Ver. Denkmalpflege Landschaftsschutz* 1978/1979 (Neuss 1980) 112–116.
- P. KERESZTES, *War Marc Aurel ein Christenverfolger?* In: R. Klein (Hrsg.), *Marc Aurel* (Darmstadt 1979) 261–303.
- F. KERN, *Der "Rex et Sacerdos" in bildlicher Darstellung*. In: *Festschrift Dietrich Schäfer* (Jena 1915) 1–5.
- K. KEYSSNER, *Nimbus*. In: *RE* 17,1 (Stuttgart 1936) 591–624.
- B. KIILERICH, *A Different interpretation of the Nicomachorum-Symmachorum Diptych*. *Jahrb. Ant. Christentum* 34, 1991, 115–128.
- S. KIMPEL, *Martin von Tours*. In: *Lexikon der Christlichen Ikonographie VII* (Rom 1994) Sp. 572–579.
- J. P. KIRSCH/TH. KLAUSER, *Altar III (christlich)*. In: *RAC I* (Stuttgart 1950) Sp. 334–354.
- E. Kirschbaum, *Die Gräber der Apostelfürsten St. Peter und St. Paul in Rom* (Frankfurt 1974<sup>3</sup>).

- E. KISLINGER, Verkehrsrouten zur See im byzantinischen Raum. In: Handelsgüter und Verkehrswege. Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum (4. bis 15. Jahrhundert). Akten des Internationalen Symposions Wien 19.–22. Oktober 2005. Österr. Akad. Wiss., Denkschriften phil. hist. Kl. 388 (Wien 2010) 149–174.
- H.-J. KLAUCK, Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum. Münchener Theologische Zeitschr. 32,1, 1981, 1–15.
- TH. KLAUSER, Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche (Wiesbaden 1956).
- R. KLEIN, Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Bischofs Ambrosius von Mailand. Einführung, Text und Erläuterungen. Texte zur Forsch. 7 (Darmstadt 1972).
- Die Kämpfe um die Nachfolge nach dem Tode Constantins des Großen. Byzantinische Forsch. 6, 1979, 101–150.
  - Das spätantike Romverständnis vor Augustinus. Bonner Jahrb. 185, 1985, 97–142.
  - Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums. Impulse der Forsch. 2 (Darmstadt 1986).
  - Die Praefatio der Martinsvita des Sulpicius Severus. Form, Inhalt und überzeitliche Bedeutung. Der altsprachliche Unterricht 31,4, 1988, 5–32.
  - Theodosius der Große und die christliche Kirche. Eos 82, 1994, 85–121.
- M. KLEIN-PFEUFFER, Merowingerzeitliche Fibeln und Anhänger aus Pressblech. Marburger Stud. zur Vor- und Frühgesch. 14 (Marburg 1993).
- M. KLINGHARDT, »... auf dass du den Feiertag heiligest«. Sabbat und Sonntag im antiken Judentum und frühen Christentum. In: J. Assmann (Hrsg.), Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt (Gütersloh 1991) 206–233.
- W. E. KLINGSHIRN, Caesarius of Arles: Life, Testament, Letters. Translated Texts for Hist. 19) (Liverpool 1994).
- Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul (Cambridge 2004<sup>3</sup>).
- M. KLÖCKENER, Cura mortuorum. In: Augustinus-Lexikon II (Basel 1996–2002) 175–182.
- H. KLOFT, Mysterienkulte der Antike. Götter–Menschen–Rituale (München 1999).
- J. R. KNIPFLING, The Libelli of the Decian Persecution. Harvard Theological Rev. 16, 1923, 345–390.
- D. KNIPP, Christus 'Medicus' in der frühchristlichen Sarkophagskulptur: Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts. Suppl. to Vigiliae Christianae 37 (Leiden/Boston/Köln 1998).
- U. KNOCHE, Caesars commentarii, ihr Gegenstand und ihre Absicht. Gymnasium 58, 1951, 139–160.
- M. KOCH, Ethnische Identität im Entstehungsprozess des spanischen Westgotenreichs. RGA Ergbd. 75 (Berlin 2012).
- R. KOCH, Katalog Esslingen. Die vor- und frühgeschichtlichen Funde im Heimatmuseum. Veröffentl. Staatl. Amt Denkmalpfl. Stuttgart, Reihe A Vor- u. Frühgeschichte 14/1–2 (Stuttgart 1969).

- W. KOCH, *Inschriftenpaläographie des abendländischen Mittelalters und der früheren Neuzeit, Früh- und Hochmittelalter*, Oldenbourg Historische Hilfswissenschaften, hrsg. von A. Scharer/G. Scheibelreiter/A. Schwarcz in Verbindung mit dem Institut für Österreichische Geschichtsforschung (Wien-München 2007).
- L. KOEP, *Die Konstruktionsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung*. *Jahrb. Ant. Christentum* 1, 1958, 94–104.
- L. KOEP/A. HERMANN, *Consecratio II (Kaiserapotheose)*. In: *RAC III* (Stuttgart 1957) Sp. 284–294.
- H. KOEPF, *Mithras oder Christus* (Sigmaringen 1987).
- A. KOLB, *Cursus publicus*. In: *Der Neue Pauly III* (Stuttgart 1997) 246.  
– *Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich* (Berlin 2000).
- F. KOLB, *Diocletian und die Erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer Herrschaft? Unters. zur ant. Lit. und Gesch.* 27 (Berlin/New York 1987).  
– *L'ideologia tetrarchica e la politica religiosa di Diocleziano*. In: G. Bonamente/A. Nestori (Hrsg.), *I Christiani e l'Impero nel IV secolo. Atti de Convegno Macerata 17–18 Dic. 1987* (Macerata 1988) 17–44.  
– *Chronologie und Ideologie der Tetrarchie*. *Ant. tardive* 3 (Paris 1995) 21–31.  
– *Herrscherideologie in der Spätantike* (Berlin 2001).  
– *Praesens Deus: Kaiser und Gott unter der Tetrarchie*. In: A. Demandt/A. Goltz/H. Schlang-Schöningen (Berlin/New York 2004) 27–37.
- Th. KÖLZER, *Die letzten Merowingerkönige: Rois fainéants?* In: M. Becher/J. Jarnut (Hrsg.), *Der Dynastiewechsel von 751: Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung* (Münster 2004) 33–60.
- D. KÖNIG, *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4. bis 8. Jahrhundert)*. *Hist. Stud.* 493 (Husum 2008).
- I. KÖNIG, *Die gallischen Usurpatoren von Postumus bis Tetricus*. *Vestigia* 31 (München 1981).  
– *Die Zeit der gallischen Usurpatoren*. In: *Rheinisches Landesmuseum Trier* (Hrsg.), *Trier – Kaiserresidenz und Bischofsstadt* (Mainz 1984<sup>2</sup>) 9–15.
- E. KORNEMANN, *Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imperium Romanum* (Leipzig/Berlin 1930, ND Groningen 1968).
- N. S. KOS, *The family of Romulus Augustulus*. In: *Antike Lebenswelten. Konstanz – Wandel – Wirkungsmacht*, Festschrift für Ingomar Walter zum 70. Geburtstag, hrsg. v. P. Mauritsch u. a. (Wiesbaden 2008) 439–449.
- G. KOSSINNA, *Germanische Kultur im 1. Jahrtausend nach Christus*. *Mannus Bibl.* 50,1 (Leipzig 1932).
- B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Münster 1950).  
– *Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus*. *Hist. Jahrb.* 77, 1958, 125–139.

- Grab. In: RAC XIII (Stuttgart 1983) Sp. 366–397.
- L. KÖTZSCHE-BREITENBRUCH, Zur Darstellung der Himmelfahrt Constantins des Großen. In: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber. Jahrb. Ant. Christentum Ergbd. 9 (Münster 1982) 215–224.
- C. H. KRAELING, The Christian Building. In: The Excavations at Dura Europos, Final Report 8,2 (New York 1967).
- H. KRAFT, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Tübingen 1955).
  - Kaiser Konstantin und das Bischofsamt. Saeculum 8, 1957, 32–42.
- K. S. KRAMER, Jacob Grimm und seine „volkskundlichen Quellen“. Zur Frage der Zeugnis kraft von „Sitte und Sage“ für die „Deutsche Mythologie“. In: Beck/Ellmers/Schier 1992, 588–607.
- TH. KRAUS/T. NICKLAS, Das Petrus evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung (Berlin 2004).
- A. KRAUSE, Die Geschichte der Germanen (Frankfurt/M. 2002).
- J.-U. KRAUSE, Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches. Vestigia, Beitr. zur Alten Gesch. 38 (München 1987).
- J.-U. KRAUSE/CH. WITSCHEL (Hrsg.), Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel?. Hist. Einzelschr. 190 (Stuttgart 2006).
- W. KRAUSE/H. JANKUHN, Die Runeninschriften im älteren Futhark. Abh. Akad Wiss. in Göttingen 65,3 (Göttingen 1966).
- R. KRAUTHEIMER, Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel. In: Ders.: Ausgewählte Aufsätze zur europäischen Kunstgeschichte (Köln 1988) 81–90.
  - Constantine’s Church Foundations. Akten des VII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Trier 1965 (Città del Vaticano/Berlin 1969) 237–254.
  - Three Christian Capitals. Topography and Politics (Berkeley 1983).
  - Rom. Schicksal einer Stadt 312–1308 (München 1987).
- R. KRAUTHEIMER u.a., Corpus basilicarum Christianarum Romae – Early Christian Basilicas of Rome, 5 Bde., Vatikanstadt 1937–1977 [ital. 1937–1980].
- St. KRAUTSCHICK, Zwei Aspekte des Jahres 476. Historia 35, 1986, 344–371.
  - Die Familie der Könige. In: Chrysos/Schwarzc 1989, 109–142.
- A. KREIDER, Changing Patterns of Conversion in the West. In: Ders. (Hrsg.), The Origins of Christendom in the West (Edinburgh/New York 2001) 3–46.
- J. KREINER, About the Bishop: The Episcopal Entourage and the Economy of Government in Post-Roman Gaul. Speculum 86,2 (Princeton 2011) 321–360.
- J. KREMER, Studien zum frühen Christentum in Niedergermanien. Phil. Diss., Bonn 1993.
- F. KRETZSCHMER, Bilddokumente römischer Technik (Wiesbaden 2003<sup>2</sup>).
- P. KRITZINGER, Ursprung und Ausgestaltung bischöflicher Repräsentation (Stuttgart 2016).
- N. KROHN, Von der Eigenkirche zur Pfarrgemeinschaft: Kirchenbauten und Kirchengräber der frühmittelalterlichen Alemannia als archäologische Zeugnisse für nobilitäre Lebensweise und christliche Institutionalisierung. In: Centre – Region – Periphery:

- Medieval Europe, hrsg. v. G. Helmig/B. Scholkmann/M. Untermann (Hertingen 2003) 166–178.
- A. KRÜCKE, Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst (Straßburg 1905).
- Randbemerkungen zum frühchristlichen Nimbus. Zeitschr. für die neutestamentliche Wiss. 30,3, 1931, 263–271.
- A. KRUG, Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike (München 1993<sup>2</sup>).
- B. KRÜGER (Hrsg.), Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa. Ein Handbuch in zwei Bänden. Veröffentl. des Zentralinst. für Alte Gesch. und Arch. der Akad. Wiss. der DDR 4,1–2, Band 1: Von den Anfängen bis zum 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung (Berlin 1983<sup>4</sup>); Band 2: Die Stämme und Stammesverbände in der Zeit vom 3. Jahrhundert bis zur Herausbildung der politischen Vorherrschaft der Franken (Berlin 1986<sup>2</sup>).
- B. KRUSCH, Kulturbilder aus dem Frankenreiche zur Zeit Gregors von Tours. In: Kritik und Würdigung der Wundergeschichte. Sitzber. der Preußischen Akad. Wiss., Philos.-Hist. Kl. 26 (Berlin 1934) 785–800.
- W. KUBITSCHKE, Grundriss der antiken Zeitrechnung. Handbuch der Altertumswiss. 1/7 (München 1928).
- H. KUHN, Die Edda. Nach der Übersetzung von Karl Simrock neu bearb. u. eingeleit. von Hans Kuhn, 3 Bde (Leipzig 1935–1947, Stuttgart 2004).
- H. KÜHN, Die Reiterscheiben der Völkerwanderungszeit. IPEK. Jahrb. für prähist. und ethnographische Kunst 12, 1938, 95–115.
- Die Danielschnallen der Völkerwanderungszeit. IPEK. Jahrb. für prähist. und ethnographische Kunst 15–16, 1941/1942, 140–169 (a).
- Die Reiterscheibe von Güttingen. Ebd., 270–272 (b).
- U. KÜHNEWEG, Das »Umstürzen des Leuchters« (Justin, 1 apol 26, 7) – eine versteckte jüdische Polemik? Stud. Patristica 26, 1993, 151–155.
- W. KUHOFF, Vettius Agorius Praetextatus. In: BBKL XII (Herzberg 1997) 1297–1309.
- M. KULIKOWSKI, Nation versus Army: A Necessary Contrast? In: Gillett 2002, 69–84.
- The Failure of Roman Arms. In: The Sack of Rome in 410 AD. The Event, its Context, and its Impact. Palilia 28 (Wiesbaden 2013) 77–86.
- N. KYLL, Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier. Zur Geschichte ihres Brauchtums im Trierer Lande und in Luxemburg unter besonderer Berücksichtigung des Visitationshandbuches des Regino von Prüm (Bonn 1972).
- B. KYTZLER (Hrsg.), Roma Aeterna. Lateinische und griechische Romedichtung von der Antike bis in die Gegenwart. Ausgewählt, übersetzt und erläutert von Bernhard Kytzler (Zürich/München 1972).

## L

- H. LAAG, Sonne. In: Lexikon der Christlichen Ikonographie IV (Rom 1972) Sp. 175–178; Sonne und Mond, ebd. Sp. 178–180.

- L. H. LABANDE, Etude historique et archéologique sur Saint-Trophime d'Arles du IVe au XIIIe siècle. *Bull. mon. (Paris)* 67, 1903, 459–497; 68, 1904, 3–42.
- S. LABARRE, Le manteaux partagé: Deux metamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (Ve s.) et Venance Fortunat (VIe s.) (Paris 1998).
- P. DE LABRIOLLE, Ausonius. In: *RAC I* (Stuttgart 1950) Sp. 1020–1023.
- P. LAMBRECHTS, Ode grens van heidendom en christendom: het grafschrift van Vettius Agorius Praetextatus en Fabia Aconia Paulina. Mededel. van de Koninklijke Vlaamse Acad. voor Weetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België, Kl. der Letteren 17,3 (Brüssel 1955).
- P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte. *Wiss. Unters. zum Neuen Testament*, Rh. 2, Bd. 18,2 (Tübingen 1989).
- R. LANCIANI, Ancient Rome in the Light of Recent Discoveries (Boston/New York 1890).
- R. LANDES, Lest the millenium be fulfilled; Apocalyptic expectations and the pattern of western chronography 100–800 CE. In: *The use and abuse of Eschatology in the Middle Ages*, hrsg. v. W. Verbeke/D. Verhelst/A. Welkenhuysen (Leuven 1988) 137–211.
- Millenarismus absconditus. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut moyen âge jusqu'à l'an mil. In: *Le moyen âge. Rev. d'hist. et de philol.* 98 (Bruxelles/Paris 1992) 355–377.
- CH. LANDOLF/H. STEUER/D. TIMPE, Gefolgschaft. In: *RGA II* (Berlin 1998) 533–554.
- J.-P. LAPORTE, Grab und Reliquien der Königin Balthilde in Chelles-sur-Marne. In: E. Wamers/P. Périn (Hrsg.), *Königinnen der Merowinger. Adelsgräber aus den Kirchen von Köln, Saint-Denis, Chelles und Frankfurt am Main* (Regensburg 2013).
- W. LASKE, Zwangsaufenthalt im frühmittelalterlichen Kloster. Gott und Mensch in Einklang und Widerstreit. *Zeitschr. für Rechtsgesch., Kanonistische Abtlg.* 64, 1978, 321–330.
- M. LAST, Arnegunde-Grab. In: *RGA I* (Berlin/New York 1973) 426–432.
- H. LECLERQ, Nimbe. In: *Dict. d'Arch. Chrétienne et de Liturgie* XII,1 (Paris 1935) Sp. 1272–1312.
- Soleil. In: *Dict. d'Arch. Chrétienne et de Liturgie* XV,2. (Paris 1953) Sp. 1577–1585.
- R. LEEB, Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser (Berlin 1992).
- Y. LE BOHEC, Kriegsbeute. *Der Neue Pauly* VI (Stuttgart 1999) 835–838.
- J. LE GOFF, Reims – Krönungsstadt. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs (Berlin 1997).
- T. LEHMANN, Paolino di Nola. Poeta architetto e committente delle costruzioni. In: *Anch'ora Vitae. Atti del II Convegno Paoliniano nel XVI Centenario del Ritiro di Paolino di Nola*. Hrsg. v. G. Luongo (Neapel 1998) 93–104.
- J. LEIPOLDT, Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche (Leipzig 1952).
- R. LE JAN, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung. In: *Staat im frühen Mittelalter*, hrsg. von St. Airlie/W. Pohl/H. Reimitz. Österr.

- Akad. Wiss., Phil. Hist. Kl. Denkschr. 334. = Forsch. zur Gesch. des Mittelalters 11 (Wien 2006) 73–92.
- A. LENNARTZ, Die Rolle Ägyptens im mediterranen Fernhandel vom Ende des 6. Jahrhunderts bis zu seiner arabischen Eroberung. In: E. Pohl/U. Recker/C. Theune (Hrsg.), *Archäologisches Zellwerk, Festschrift für Helmut Roth*. Internat. Arch., *Studia honoraria* 16 (Rahden 2001) 267–280.
- N. E. LENSKE, Evidence for the Audientia Episcopalis in the New Letters of Augustine. In: R. W. Mathisen (Hrsg.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity* (Oxford 2001) 83–97.
- H. J. LEON, The Jewish Catacombs and Inscriptions of Rome: An Account of their Discovery and Subsequent History. *Hebrew Union College, Annual* 5, 1928, 299–314.
- H. LEPPIN, Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret (Göttingen 1996).
- Theodosius der Große (Darmstadt 2003).
  - Zum Wandel des spätantiken Heidentums. *Millenium* 1, 2004, 59–81.
  - Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius bis Gregor dem Großen (München 2006<sup>2</sup>).
  - Justinian. Das christliche Experiment (Stuttgart 2011).
  - (Hrsg.), *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*. *Millenium-Stud.* 54 (Berlin/München/Boston 2015).
- H. LEPPIN/S. RISTOW/A. BREITENBACH/A. WECKWERTH, Mailand. In: *RAC XXIII* (Stuttgart 2010) Sp. 1156–1202.
- C. LETTA, Helios/Sol. *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* IV,1 (Zürich 1988) 592–625.
- K. LEUCH-BARTELS, Untersuchungen zu sechs Typen frühmittelalterlicher D-Schnallen. *Jahrb. SGU* 79, 1996, 199–142.
- L. LEVILLAIN, La carte de Clotilde (10 mars 673). *Bibliothèque de l'École des Chartes* 105, 1944, 5–63.
- W.-L. LIEBERMANN, Ausonius, Decimus Magnus. In: *Der Neue Pauly* II (Stuttgart 1997) Sp. 333–335.
- J. H. W. G. LIEBESCHÜTZ, Barbarians and Bishops. *Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom* (Oxford 1990).
- The Significance of the Speech of Praetextatus. In: *Frede* 1999, 185–205.
  - *Barbarians and Bishops: Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom* (Oxford 2001).
  - *Decline and Fall of the Roman City* (Oxford 2003).
  - The View from Antioch: from Libanius via John Chrysostom to John Malalas and beyond. *Cristianesimo nella storia* 30, 2009, 441–470.
- H. LIETZMANN (Hrsg.), *Lateinische altkirchliche Poesie* (Bonn 1910).
- S. N. C. LIEU/D. MONTSERRAT (Hrsg.), *Constantine. History, Historiography and Legend* (London 1998).



- K. LINDNER, Geschichte des deutschen Weidwerks II: Die Jagd im frühen Mittelalter (Berlin 1940).
- A. LIPPOLD, Herrscherideal und Traditionsverbundenheit im Panegyricus des Pacatus. *Historia* 17, 1968, 228–250.
- Chlodwig (Chlodovechus). In: RE Suppl. XIII (Stuttgart 1973) 139–174.
  - Theodosius II. In: RE Suppl. XIII (Stuttgart 1973) 961–1044 (a).
  - Theodosius der Große und seine Zeit (Stuttgart 1980).
  - Historia Augusta. In: RAC VI (Stuttgart 1991) Sp. 687–723.
  - Die *Historia Augusta*. Eine Sammlung römischer Kaiserbiographien aus der Zeit Konstantins. Mit einem Vorwort und Register hrsg. v. G. H. Waldherr (Stuttgart 1998). – Iulianus I (Kaiser). In: RAC XIX (Stuttgart 1999) Sp. 442–483.
- R. LIZZI TESTA, La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica. *Rend. Acad. Nazionale dei Lincei, Cl. di Scienze Morali Ser. 9, Bd. 7* (Rom 1996) 323–362.
- J. LJUNGKVIST, Valsgårde. In: RGA 35 (Berlin 2007) 375–379.
- W. A. LÖHR, Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien, Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts (Witterschlick/Bonn 1986).
- E. LOHSE, Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments 3. Forsch. zur Religion und Lit. des Alten und Neuen Testaments 192 (Göttingen 2000).
- S. T. LOSEBY, Lost Cities. The End of the "civitas"-system in Frankish Gaul. In: Diefenbach/Müller 2013, 223–254.
- F. LOTTER, Designation und angebliches Kooptationsrecht bei Bischofserhebungen. *Zeitschr. für Rechtsgesch., Kanonistische Abtlg.* 59, 1973, 112–150.
- A. LOTZ, Der Magiekonflikt in der Spätantike (Bonn 2005).
- M. LÜHKEN, Christianorum Maro et Flaccus, Zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius. *Hypomnemata* 141 (Göttingen 2002).
- A. A. LUND, Zur Gesamtinterpretation der 'Germania' des Tacitus. In: ANRW 2,33,3 (Berlin 1991) 1858–1988.

## M

- S. MACCORMACK, Roma, Constantinopolis, the Emperor and his Genius. *The Classical Quarterly* 25, 1975, 131–150.
- M. MACCORMICK, Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium and the early medieval West (Cambridge 1986).
- M. MACKINTOSH, The Sources of the Horseman and Fallen Enemy Motif on the Tombstones of the Western Roman Empire. *Journal of the Brit. Arch. Assoc.* 139,1, 1986, 1–21.
- R. MACMULLEN, Christianity and Paganism in the 4<sup>th</sup> to 8<sup>th</sup> Centuries (New Haven 1997).
- Christianity Shaped through its Mission. In: Kreider 2001, 97–117.
  - The Problem of Fanaticism. In: Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes (Genf 2008) 227–260.
- E. MAHLER, Handbuch der jüdischen Chronologie (Leipzig 1916).

- B. MAIER, *Die Religion der Germanen. Götter - Mythen - Weltbild* (München 2003).
- H. MAIER, *Die christliche Zeitrechnung. Ihre Geschichte – ihre Bedeutung* (Freiburg 2008).
- A. D. MANFREDINI, 'Ad ecclesiam confugere', 'ad statuas confugere' nell'età di Theodosio I. In: *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniana. VI Convegno Internazionale* (Perugia 1986) 39–58.
- C. MANGO, *Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics*. *Byzantinische Zeitschr.* 83,1, 1990, 51–62.
- P. MARAVAL, *Die Religionspolitik unter Kaiser Justinian I.* In: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, Altertum 3. Der lateinische Westen und der byzantinische Osten 431–642*, hrsg. v. J.-M. Mayeur u.a. (Freiburg-Basel-Wien 2001) 421–461.
- E. MARBACH, *Sol*. In: *RE* II,5 (Stuttgart 1927) 901–913.
- Ch. MARKSCHIES, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen 364–381 n. Chr.* *Beitr. zur hist. Theologie* 90 (Tübingen 1995).
- E. MAROLD, *Die Skaldendichtung als Quelle der Religionsgeschichte*. In: Beck/Ellmers/Schier 1992, 685–719.
- H. I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin* (Paris 1950).  
– *Le Dossier épigraphique de l'Évêque Rusticus de Narbonne*. *Riv. di Arch. Cristiana* 46, 1970, 331–349.
- J. W. MARTENS, *Nomos Empsychos in Philo and Clement of Alexandria*. In: W. E. Helleman (Hrsg.), *Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World* (Lanham/New York/London 1994) 323–338.
- M. MARTIN, *Danielschnallen*. In: *RGA V* (Berlin 1984) 244–246.  
– *Zur frühmittelalterlichen Gürteltracht der Frau in der Burgundia, Francia und Aquitania*. In: *L'art des invasions en Hongrie et en Wallonie, Actes du colloque. Monogr. du Mus. royal de Mariemont* 6 (Mariemont 1991) 31–84.
- J. R. MARTINDALE (Hrsg.), *The Prosopography of the Later Roman Empire 2, A.D. 395–527 = PLRE II* (Cambridge 1980).
- S. MARZINZIK, *The Sutton Hoo Helmet*. *British Museum Objects in Focus* (London 2007).
- P. MATERN, *Helios und Sol: Kulte und Ikonographie des griechischen und römischen Sonnengottes* (Istanbul 2002).
- R. W. MATHISEN, *The Ecclesiastical Aristocracy of Fifth Century Gaul: A Regional Analysis of Family Structure* (Ann Arbor 1979).
- J. F. MATTHEWS, *The Historical Setting of the „Carmen contra paganos“* (cod. par. lat. 8084). *Historia* 19, 1970, 464–479.
- H. MAURER, *Das Bistum Konstanz und die Christianisierung der Alemannen*. In: *Mission und Christianisierung am Hoch- und Oberrhein (6.–8. Jahrhundert)*, hrsg. von W. Berschin/D. Geuenich/H. Steuer. *Arch. und Gesch., Freiburger Forsch. zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland* 10 (Stuttgart 2000) 139–163.
- M. MAUSE, *Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik*. *Palingenesia* 50 (Stuttgart 1994).

- H. MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England* (Pennsylvania State University Press 1991<sup>3</sup>).
- D. P. MCCARTHY, *The Emergence of Anno Domini*. In: *Time and Eternity. The Medieval Discourse*, hg. v. G. Jaritz u. a. (Turnhout 2003) 31–53.
- M. MCCORMICK, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the early medieval West* (Cambridge 1987).
- *Clovis at Tours. Byzantine Public Ritual and the Origins of Medieval Ruler Symbolism*. In: Chrysos/Schwarcz 1989, 155–180.
- M. B. MCCOY, *Wounded Heroes – Vulnerability as a Virtue in Ancient Greek Literature and Philosophy* (Oxford 2013).
- R. MCKITTERIC, *Latin and Romance: an historian's perspective*. In: Wright 1991, 130–145.
- N. B. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital. The Transformation of the Classical Heritage* 22 (Berkeley 1994).
- M. MEIER, *Das Ende des Jahreskonsulats im Jahre 541/542*. *Zeitschr. für Papyrologie und Epigraphik* 138, 2002.
- *Alarich und die Eroberung Roms im Jahre 410. Der Beginn der Völkerwanderung*. In: M. Meier (Hrsg.), *Sie schufen Europa. Historische Porträts von Konstantin bis Karl dem Großen* (München 2007) 45–62.
- M. MEIER/ST. PATZOLD, *August 410 – Ein Kampf um Rom* (München 2010).
- (Hrsg.), *Chlodwigs Welt. Organisation von Herrschaft um 500. Roma Aeterna, Beitr. zu Spätant. und Frühmittelalter* 3 (Stuttgart 2014).
- U. MELL, *Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians*. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 77 (Göttingen 2010).
- R. MENEGHINI/R. SANTANGELI VALENZANI, *Sepulture intramuranea a Roma tra V e VII secolo d. C. – aggiornamenti e considerazioni*. *Arch. Medievale* 22, 1995, 283–290.
- R. MENSING, *Martin von Tours* (Düsseldorf 2004).
- H. MENZEL, *Ein christliches Amulett mit Reiterdarstellung*. *Jahrb. RGZM* 2, 1955, 253–261.
- R. MERKELBACH, *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult* (Königstein 1984, ND Weinheim 1994).
- M. MESLIN, *Les ariens d'occident 335–430*. *Patristica Sorbonensia* 8 (Paris 1967).
- J. MEYENDORFF, *Justinian, the Empire and the Church*. *Dumbarton Oaks Papers* 22, 1968, 43–60.
- E. MEYER, *Urgeschichte des Christentums. Ursprünge und Anfänge* 1 (Berlin 1923, ND Gütersloh 2000).
- O. MICHEL, *Evangelium*. In: *RAC VI* (Stuttgart 1966) Sp. 1107–1160.
- H. MIELSCH/H. V. HESBERG, *Die heidnische Nekropole unter St. Peter in Rom. Die Mausoleen A–D*. *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Ser. 3, Mem.* 16 (Rom 1995).

- G. MIETKE, Wundertätige Pilgerandenken, Reliquien und ihr Bildschmuck. In: Byzanz. Die Macht der Bilder. Katalog zur Ausstellung im Dom-Museum Hildesheim, hrsg. v. M. Brandt/A. Effenberger (Hildesheim 1998) 40–55.
- K. MITCHELL, History and Christian society in sixth-century Gaul: an historiographical analysis of Gregory of Tours' *Decem libri historiarum*, Phil. Diss., Michigan State University (East Lansing 1983).
- Th. MOMMSEN, Reden und Aufsätze (Hildesheim/New York 1976).
- R. MOOSBRUGGER-LEU, Die Schweiz zur Merowingerzeit 1: Die archäologischen Hinterlassenschaften der Romanen, Burgunder und Alamannen (Bern 1971).
- M.-Th. MORLET, Les noms de personne sur le territoire de l'ancienne Gaule du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, tom. 1, Les noms issus du germanique continental et les créations gallo-germaniques (Paris 1968).
- S. MRATSCHEK, Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen. *Hypomnemata* 134 (Göttingen 2002).
- Ch. MÜHLENKAMP, "Nicht wie die Heiden". Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit (Münster 2008).
- H. F. MULLER/P. TAYLOR, A chrestomathy of vulgar Latin (Boston 1932).
- H. M. MÜLLER, HOMILETIK. In: TRE XV (Berlin/New York 1986) 526–565.
- E. MUNKSGAARD, Brakteaten I. Archäologisches. In: RGA III (Berlin/New York 1978<sup>2</sup>) 337–343.
- A. C. MURRAY, Post vocantur Merohingi: Fredegar, Merowech, and Sacral Kingship. In: Ders. (Hrsg.), *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History*. (Toronto 1998) 121–152.
- Reinhard Wenskus on „Ethnogenesis“, Ethnicity, and the Origins of the Franks. In: Gillett 2002, 39–68.
- A. MÜRIGBROD, Paulinus von York. In: BBKL VII (Herzberg 1994) Sp. 35–36.

## N

- B. NÄF, Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischer Zeit. *Paradosis* 40 (Freiburg/Schweiz 1995).
- J. A. VAN NAHL, Snorri Sturlusons Mythologie und die mittelalterliche Theologie. RGA Ergbd. 81 (Berlin 2013).
- H. NEHLSSEN, Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter. Germanisches und römisches Recht in den germanischen Rechtsaufzeichnungen. I. Ostgoten, Westgoten, Franken, Langobarden. *Göttinger Stud. zur Rechtsgesch.* 7 (Göttingen/Frankfurt/Zürich 1972).
- H. NESSELHAUF, Die spätrömische Verwaltung der gallisch-germanischen Länder. *Abh. Preußische Akad. Wiss.* 2 (Berlin 1938).
- H. G. NESSELRATH u.a., eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen: Libanios. Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz. Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel. *SAPERE. Scripta Ant. Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia* 18 (Tübingen 2011).

- Th. NESSELRATH, Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder. *Jahrb. Ant. Christentum Ergbd. Kl. R.* 9 (Münster 2013).
- R. NICKEL (Hrsg. u. übers.), Marc Aurel. Selbstbetrachtungen (Mannheim 2010<sup>2</sup>).
- H. NIQUET, Monumenta virtutum titulique. Senatorische Selbstdarstellung im spätantiken Rom im Spiegel der epigraphischen Denkmäler. *Heidelberger Althist. Beitr. und Epigraphische Stud.* 34 (Stuttgart 2000).
- K. L. NOETHLICH, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden, Diss. Köln 1971.
- Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen. *Jahrb. Ant. Christentum* 16, 1973, 28–59.
  - Heidenverfolgung. In: *RAC XIII* (Stuttgart 1986) Sp. 1149–1190.
- H.-H. NOLTE, Kurze Geschichte der Imperien. Mit einem Beitrag von Ch. Nolte (Wien/Köln/Weimar 2017).
- U. NONN, Pippin der Jüngere. In: *TRE XXVI* (Berlin 1996) 641–643.
- Zur Verwaltungsorganisation in der nördlichen Galloromania. In: D. Geuenich (Hrsg.), *Die Franken und die Alemannen bis zur Schlacht bei Zülpich (496/97)*. *RGA Ergbd. XIX* (Berlin/New York 1998) 82–94.
- D. NOY, Where were the Jews of the Diaspora buried? In: M. Goodman (Hrsg.), *Jews in a Graeco-Roman world* (Oxford 1998) 75–89.
- R. NÜRNBERG, Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgalien im 5. Jahrhundert (Bonn 1988).

## O

- Th. OHM, Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum (Leiden 1948).
- I. OPELT, Augustustheologie und Augustustypologie. *Jahrb. Ant. Christentum* 4, 1961, 44–57.
- H.-G. OPITZ, Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites. *Athanasius Werke. Band 3,1* (Berlin/Leipzig 1934).
- J. K. Th. VON OTTO (Hrsg.), *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi* 9 (Jena 1872, ND 1969).

## P

- L. E. VON PADBERG, Christen und Heiden. Zur Sicht des Heidentums in ausgewählter angelsächsischer und fränkischer Überlieferung des 7. und 8. Jahrhunderts. In: *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alt-europas*. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag, hrsg. von H. Keller/N. Stau-bach. *Arbeiten zur Frühmittelalterforsch.* 23 (Berlin/New York 1994) 291–312.
- Odin oder Christus? Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsepoche. *Archiv für Kulturgesch.* 77 (Göttingen 1995) 249–278.
  - Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter. *Monogr. zur Gesch. des Mittelalters* 51 (Stuttgart 2003).

- Reaktionsformen des Polytheismus im Norden auf die Expansion des Christentums im Spiegel der Goldbrakteaten. In: W. Heizmann/M. Axboe, Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Auswertung und Neufunde. RGA Ergbd. 40 (Berlin 2011) 603–634.
- J.-R. PALANQUE, L'Empereur Maxime. In: A. Piganiol/H. Terrace (Hrsg.): Les empereurs romains d'Espagne (Paris 1965) 255–267.
- Du nouveau sur la date du transfert de la préfecture des Gaules de Trèves à Arles, *Provence hist.* 23, 1973, 29–38.
- A.-M. PALMER, Prudentius on the Martyrs (Oxford 1989).
- L. R. PALMER, Die lateinische Sprache, Grundzüge der Sprachgeschichte und der historisch-vergleichenden Grammatik (Hamburg 1990).
- R. PARIBENI, Catacomba giudaica sulla Via Nomentana. *Notizie degli Scavi di Ant.* (Mailand 1920) 143–155.
- F. PASCHOUD, Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident romaine à l'époque des grandes invasions (Rom 1967).
- St. PATZOLD, Zur Sozialstruktur des Episkopats und zur Ausbildung bischöflicher Herrschaft in Gallien zwischen Spätantike und Frühmittelalter. In: M. Becher/St. Dick (Hrsg.), Völker, Reiche und Namen im frühen Mittelalter. *Mittelalter Stud.* 22 (München 2010) 121–140.
- Bischöfe, soziale Herkunft und die Organisation lokaler Herrschaft um 500. In: Meier/Patzold 2014, 523–543.
- P. PERIN, À propos des origines de Saint-Ouen de Rouen. In: H. Atsma (Hrsg.), *La Neustrie. Les pays au Nord de la Loire de 650 à 850*, 2, Sigmaringen 1989, 21–39.
- La vaisselle de bronze dite «copte» dans les royaumes romano-germaniques d'Occident, *État de la question. Ant. Tardive* 13, 2005, 85–97.
- S. G. F. PERRY, The Second Council of Ephesus (London 1881).
- J. M. PETERSEN, House-Churches in Rome. *Vigiliae Christianae* 23,4 (Leiden 1969) 264–272.
- E. PETERSON, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum (Leipzig 1935).
- E. PICARD, Germanisches Sakralkönigtum? Quellenkritische Studien zur Germania des Tacitus und zur altnordischen Überlieferung. *Skandinavistische Arbeiten* 12 (Heidelberg 1991).
- J.-Ch. PICARD, L'atrium dans les églises paléochrétiennes d'Occident. In: *Actes du Xe Congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986)*. Coll. de L'École française de Rome 123 (Rom 1989) 505–553.
- K. PIEPENBRINK, Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike, Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen. *Stud. zur Alten Gesch.* 3 (Frankfurt 2005).
- P. PIEPER, "Fluchweihe" oder "Weihefluch": Imitative Kampfesmagie bei den Germanen nach dem Zeugnis von Runeninschriften. In: H.-J. Häßler u. a. (Hrsg.), *Stud. zur Sachsenforsch.* 13 (Oldenburg 1999).

- Ch. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311–440)*. Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome 224, 2 Bde. (Rom 1976).
- Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne (IV–VIe s.). In: *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge, IIIe–XIIIe siècles* (Paris 1984) 63–97.
- Ch. PIETRI/L. PIETRI, *Die Wallfahrt im Abendland am Ende der Antike*. In: H. Branthomme/J. Chelini (Hrsg.), *Auf den Wegen Gottes. Die Geschichte der christlichen Pilgerfahrten* (Paderborn 2002) 63–92.
- L. PIETRI, *La succession des premiers évêques tourangeaux. Melanges de l'école française de Rome, Moyen âge – Temps modernes* 94, 1982, 551–619.
- La ville de Tours du IVe au VIe siècle: naissance d'une cité chrétienne (Rom 1983).
  - *Loca sancta. La Géographie de la sainteté dans l'hagiographie gauloise (IVe – VIe siècle)*. In: *Luoghi sacri e spazi della santità* (Turin 1990).
- E. PITZ, *Fernhandel I*. In: *LexMA IV* (München 1989) 378–382.
- A. PLASSMANN, *Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*. *Orbis mediaevalis* 7 (Berlin 2006).
- W. POHL, *Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration* (Stuttgart/Berlin/Köln 2002).
- H. A. POHLSANDER, *Victory. The Story of a Statue*. *Historia* 18, 1969, 588–597.
- The Religious Policy of Decius. In: *ANRW* 2,16,3 (Berlin 1986) 1826–1842.
- O. PONTAL, *Die Synoden im Merowingerreich* (Paderborn/Zürich 1986).
- St. E. PORTER/A. W. PITTS (Hrsg.), *The Language of the New Testament. Context, History, and Development*. *Linguistic Biblical Stud.* 6 (Leiden 2013).
- W. PORTMANN, *Zu den Motiven der diokletianischen Christenverfolgung*. *Historia* 39, 1990, 212–248.
- V. PÖSCHL, *Der Historiker Tacitus*. In: Ders. (Hrsg.), *Tacitus. Wege der Forsch.* 97 (Darmstadt 1986<sup>2</sup>) 111–126.
- W. PÖTSCHER, *Numen und Numen Augusti*. In: *ANRW* 2,16,1 (Berlin/New York 1982) 355–392.
- J. C. POULAIN, *Geneviève, Clovis et Remi: Entre politique et religion*. In: M. Ruche (Hrsg.), *Clovis, histoire et mémoire. Actes du Colloque international d'Histoire de Reims, du 19 au 25 septembre 1996*, 2 Bde. (Paris 1997) 331–348.
- R. POULAIN, *Les placques-boucles à figurations chrétiennes de l'Est de la Gaule mérovingienne (Bourgogne, Franche-Comté, Haute-Savoie, Suisse romande) : une Identité régionale et un témoin des mentalités religieuses ?* In : *L'Austrasie : sociétés, économies, territoires, christianisation. Actes des XXV Journées Internationales d'Archéologie Mérovingienne*. Presses Universitaires de Nancy, *Mémoires* 19 (Nancy 2008) 221–228.
- Th. PREGER, *Konstantin-Helios*. *Hermes* 36, 1901, 457–469.
- F. PRESCENDI, *Numen. Der Neue Pauly VIII* (Stuttgart 2000) Sp. 1047–1049.
- F. PRINZ, *Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert*. In: Ders., *Mönchtum, Kultur und Gesellschaft* (Darmstadt 1995) 111–136.

- Der Testfall: Das Kirchenverständnis Bischof Martins von Tours und die Verfolgung der Priscillianer. *Hagiographia* 3, 1996, 1–13.
- Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert) (Darmstadt 1965, 1988<sup>2</sup>, ND 1995).
- Von Konstantin zu Karl dem Großen. Entfaltung und Wandel Europas (Düsseldorf/Zürich 2000).
- Die Kirche und die pagane Kultradtition. Formen der Abwehr, Adaption und Anverwandlung. *Hist. Zeitschr.* 276, 2003, 281–303.
- Europäische Grundlagen deutscher Geschichte (4.–8. Jahrhundert). Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte. 10. völlig neu bearb. Aufl. 1 (Stuttgart 2004).
- F. PRONTERA, *Tabula Peutingeriana. Le antiche vie del mondo* (Florenz 2003).
- M. PROU, *Catalogue des monnaies françaises de la Bibliothèque Nationale, Les monnaies mérovingiennes* (Paris 1892, ND Graz 1969).
- N. PURCELL, *Tomb and Suburb*. In: *Römische Gräberstraßen. Selbstdarstellung, Status, Standard*. Kolloquium in München vom 28. bis 30. Oktober 1985 (München 1987) 25–41.

## Q

- D. QUAST, *Kriegerdarstellungen der Merowingerzeit aus der Alamannia*. *Arch. Korrb.* 32, 2002, 267–280.
- *The Merovingian Period Equestrians in Figural Art*. *Arch. Baltica* 11, 2009, 330–342.
- *Das merowingerzeitliche Reliquienkästchen aus Ennabeuren. Eine Studie zu den frühmittelalterlichen Reisereliquiaren und Chrismalia*. *Kat. vor- und frühgeschichtlicher Altertümer* 43 (Regensburg 2012).
- *Die Grabbeigaben – ein kommentierter Fundkatalog*. In: Ders. (Hrsg.), *Das Grab des fränkischen Königs Childerich in Tournai und die Anastasis Childerici von Jean-Jacques Chifflet aus dem Jahre 1655*. *Monogr. RGZM* 129 (Mainz 2015) 165–208.

## R

- G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis (Altes Testament Deutsch 2–4)* (Göttingen 1987<sup>12</sup>).
- K. RADDATZ, *Die Bewaffnung der Germanen vom letzten Jahrhundert v. Chr. bis zur Völkerwanderungszeit*. In: *ANRW* 2,12,3 (Berlin, New York 1985) 281–361.
- M. RADNOTI-ALFÖLDI, *Die Consecratio des Constantius I. und der Sol-Kult*. *Geldgeschichtl. Nachr.* 50, 2015, 136–141.
- C. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (Berkeley 2005).
- St. REBENICH, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien* (Wiesbaden 1992).
- *Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike*. *Zeitschr. für ant. Christentum* 4,2, 2000, 300–324.



- ‚*Pars melior humani generis*‘ – Aristokratie(n) in der Spätantike. In: H. Beck/P. Scholz/U. Walter (Hrsg.), *Die Macht der Wenigen. Aristokratische Herrschaftspraxis, Kommunikation und 'edler' Lebensstil in Antike und früher Neuzeit*. Hist. Zeitschr. Beih. 47 (München 2008) 153–175.
- F. A. REGAN, *Dies Dominica and Dies Solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity* (Washington D. C. 1961).
- W. REHM, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken* (Darmstadt 1966).
- H. REIMITZ, *Viri inlustres und omnes Franci: Zur Gestaltung der feinen Unterschiede in historiographischen und diplomatischen Quellen der frühen Karolingerzeit*. In: A. Schwarcz/K. Kaska (Hrsg.), *Urkunden – Schriften – Lebensordnungen. Neue Beiträge zur Mediävistik. Vorträge der Jahrestagung für Österreichische Geschichtsforschung aus Anlass des 100. Geburtstags von Heinrich Fichtenau (1912–2000)* Wien, 13.–15. Dezember 2012 (Wien 2015) 123–150.
- W. REINBOLD, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (Göttingen 2000).
- J. H. REINKENS, *Martin von Tours, der wundertätige Mönch und Bischof* (Breslau 1866).
- R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihrem Grundgedanken und Wirkungen* (Leipzig 1927<sup>3</sup>, ND Darmstadt 1980).
- D. RENNER, *Die durchbrochenen Zierscheiben der Merowingerzeit. RGZM Kat, vor- und frühgeschichtlicher Altertümer 18* (Bonn 1970).
- B. REUDENBACH, *Reliquien in Bewegung – eine Formaufgabe für Reliquiare?* In: V. Hone-mann/H. Röckelein (Hrsg.), *Jacobus und die Anderen: Mirakel, Lieder und Reliquien. Jakobus-Stud. 21* (Tübingen 2015) 145–160.
- S. DE RICCI, *Catalogue of a Collection of Merovingian Antiquities belonging to J. Pierpont Morgan* (Paris 1910).
- P. RICHIÉ, *Gregor der Große. Leben und Werk* (München 1996).
- M. RICHTER, *Dionysius Exiguus* In: TRE IX (Berlin/New York 1982) 1–4.
- U. RIEMER, *Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Jo-hannes als historische Quelle* (Stuttgart/Leipzig 1998).
- W. RIESS, *Die Rede des Claudius über das *ius honorum* der gallischen Notablen, For-schungsstand und Perspektiven*. In: Rev. des Études Anciennes 105, 2003, 211–249.
- S. RISTOW, Köln. In: RAC XXI (Stuttgart 2004) Sp. 176–216.
- *Frühes Christentum im Rheinland, Die Zeugnisse der archäologischen und histori-schen Quellen an Rhein, Maas und Mosel* (Münster 2007).
- *Weihrauch* § 2–5. RGA 33 (Berlin 2006) 377–381.
- *Magnentius*. RAC XXIII (Stuttgart 2010) 989–993.
- *Persönliche Glaubenshaltungen in der Archäologie – Problemfälle aus Spätantike und Frühmittelalter*. In: W. Frieze (Hrsg.), *Persönliche Frömmigkeit. Funktion und Bedeu-tung individueller Gotteskontakte im interdisziplinären Dialog; Akten der Tagung am Archäologischen Institut der Universität Hamburg 25.–27. November 2010*. He-phaistos 28, 2011, 167–184.
- *Frühes Christentum in Gallien und Germanien: Nachhaltige und unterbrochene Christianisierung in Spätantike und Frühmittelalter*. In: *Christianisierung Europas:*

- Entstehung, Entwicklung und Konsolidierung im archäologischen Befund; Tagung im Dezember 2010 in Bergisch Gladbach = Christianisation of Europe, hrsg. von O. Heinrich-Tamaska/N. Krohn/S. Ristow (Regensburg 2012) 73–94.
- Raetia. RAC XXVIII (Stuttgart 2017) 1–16.
  - Frühes Christentum bei den Alamannen – Strukturelle Betrachtung und methodische Fragen. In: S. Brather (Hrsg.), Recht und Kultur im frühmittelalterlichen Alemannien. Rechtsgeschichte, Archäologie und Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts. RGA Ergbd. 102 (Berlin 2017) 333–345 (a).
  - Kirchengrab und Grabkirche. Bestattungen der merowingischen und karolingischen Elite innerhalb von Architektur. In: Ch. Stiegemann/Ch. Ruhmann, Credo, Christianisierung Europas im Mittelalter 3. Beiträge zur Ausstellung (Petersberg 2017) 51–64 (b).
- S. RISTOW/V. FIOCCHI NICOLAI/H. VON HESBERG, Katakomben (Hypogäum). RAC XX (Stuttgart 2003) Sp. 342–422.
- A. M. RITTER, Constantin und die Christen, Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft 87, 1996, 3–4.
- Arianismus. In: TRE III (Berlin 1976–2004) 692–719.
- J. B. RIVES, The Decree of Decius and the Religion of Empire. Journal Roman Stud. 89, 1999, 135–154.
- A. L. F. RIVET, Gallia Narbonensis. Southern Gaul in Roman Times (London 1988).
- M. ROBERTS, Martin meets Maximus: the meaning of a late Roman banquet. Rev. des études augustiniennes 41, 1995, 90–111.
- W. RORDORF, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 43 (Zürich 1962).
- Die Hausgemeinde der vorkonstantinischen Zeit. In: Ders.: Lex orandi, lex credendi: gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag. Paradosis – Beiträge zur altchristlichen Literatur und Theologie 36 (Freiburg i. Ue. 1993) 76–85.
  - Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum. In: Ebd. 1–14.
  - Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung. In: Ebd. 128–165.
- W. H. ROSCHER, Planeten. In: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 3,2 (Leipzig 1902–1909) Sp. 2518–2540.
- P. ROSE, A Commentary on Augustine's De cura pro mortuis gerenda: Rhetoric in Practice, engl./lat. Amsterdam Stud. in Classical Philol. 20 (Leiden 2013).
- K. ROSEN, Rom und die Juden im Prozess Jesu (um 30 n. Chr.). In: A. Demandt (Hrsg.), Macht und Recht. Große Prozesse in der Geschichte (München 1990) 47–73.
- Fides contra dissimulationem. Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar. Jahrb. Ant. Christentum 37, 1994, 29–36.
  - Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum. Jahrb. Ant. Christentum 40, 1997, 126–146.
  - Zum Sonnenkult der Constantinischen Dynastie. In: H. Heftner/K. Tomaschitz (Hrsg.), Ad fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch zum 65. Geburtstag am 15. September 2004, dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden (Wien 2004) 809–810.

- Konstantin der Große. Kaiser zwischen Machtpolitik und Religion (Stuttgart 2013).
- G. B. DE ROSSI, *Bulletino di archeologia cristiana* 1–4 (Rom 1863–1894).
- M. ROSTOVITZ, *Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Kaiserreich*, 2 Bde. (Heidelberg 1953).
- H. ROTH, Die Ornamentik der Langobarden in Italien. *Antiquitas*, Rh. 3,15 (Bonn 1973).
- Kunst der Völkerwanderungszeit. *Propyläen Kunstgesch. Suppl.* 4 (Frankfurt 1979).
- Urcei alexandrini: Zur Herkunft gegossenen „koptischen“ Buntmetallgerätes aufgrund von Schriftquellen, *Germania* 58, 1980, 156–161.
- (Hrsg.), *Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte*. Veröff. Vorgesichtl. Seminar Philipps-Univ. Marburg 4 (Sigmaringen 1986).
- Kunst der Merowingerzeit. In: *Die Franken – Wegbereiter Europas*, 629–639.
- M. ROUCHE, Die Bedeutung der Taufe Chlodwigs. In: *Die Franken – Wegbereiter Europas* 1996, 192–199.
- B. RUBIN, *Das Zeitalter Iustinians* 1 (Berlin 1960).
- J. RÜPKE/A. GLOCK, *Römische Priester in der Antike: Ein prosopographisches Lexikon* (Stuttgart 2007).
- J. RÜPKE, *Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit* (Darmstadt 2015<sup>2</sup>).
- Th. RUSSELL, *Byzantium and the Bosphorus. A Historical Study, from the Seventh Century BC until the Foundation of Constantinople* (Oxford 2017).
- L. V. RUTGERS, Überlegungen zu den jüdischen Katakomben Roms. *Jahrb. Ant. Christentum* 33, 1990, 140–157.

## S

- E. SALIN, *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, IV<sup>e</sup> partie (Paris 1959).
- M. R. SALZMAN, "Superstitio" in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans (*Vigiliae Christianae*. Vol. 41/2, 1987), 172–188.
- On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity. Berkeley 1990.
- The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the Theodosian Code, *Historia* 42 (1993), 362–378.
- Chronograph von 354, DN2, Stuttgart 1997, 1172–1174.
- Filocalus, *Furius Dionysius*, DN4, Stuttgart 1998, 518.
- Kalender II, Chronograph von 354, RAC XIX, 2001, Sp. 1177–1191.
- The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire, Cambridge 2002.
- M. R. SALZMAN/M. SÁGHY/R. L. TESTA (Hrsg.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome, Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, CU2016.
- A. SAND/CH. DAXELMÜLLER/L. HÖDL, Dämonen, Dämonologie, A. Altes und Neues Testament, B. Lateinisches Mittelalter. In: *LexMA III* (München 1986) 476–480.

- E. SANDER, Das Recht des römischen Soldaten. *Rheinisches Museum für Philologie* 101, 1958, 193–234.
- V. SANTA MARIA SCRINARI, *Il Laterano imperiale*. 3 Bde. (Rom 1991–1997).
- F. SBORDONE (Hrsg.), *Physiologus* (Mailand 1936, ND Hildesheim 1976).
- Ch. SCHÄFER, Der weströmische Senat als Träger antiker Kontinuität unter den Ostgoten-königen (490–540 n. Chr.) (St. Katharinen 1991).
- K. SCHÄFERDIEK, Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errich-tung der westgotischen katholischen Staatskirche. *Arbeiten zur Kirchengesch.* 39 (Ber-  
lin 1967).
- Germanenmission. In: *RAC X* (Stuttgart 1970) Sp. 492–548.
  - Christentum der Bekehrungszeit I. A. Kirchliche Voraussetzungen der Germanenbe-  
kehrung. *RGA IV* (Berlin/New York 1981) 501–510.
  - Eigenkirchen, In: *RGA VI* (Berlin/New York 1986) 559–561.
  - Remigius von Reims: Kirchenmann einer Umbruchszeit. *Zeitschr. für Kirchengesch.*  
94, 1983, 256–278.
  - Das Heilige in Laienhand. Zur Entstehung der fränkischen Eigenkirche. In: K. Schäfer-  
diek/W.A. Löhr/H.Ch. Brennecke (Hrsg.), *Schwellenzeit. Beiträge zur Geschichte des*  
*Christentums in Spätantike und Frühmittelalter* (Berlin/New York 1996, ND 2010)  
247–266.
  - Die Anfänge des Christentums bei den Goten und der sog. gotische Arianismus. *Zeit-*  
*schr. für Kirchengesch.* 112, 2001, 295–310.
- M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur*. Vierter Teil: Die römische Literatur von  
Constantin bis zum Gesetzgebungswerk Justinians (München 1914 [ND 1970]).
- M. SCHÄRTL, »Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe«. Die Pilatusakten als historische  
Quelle der Spätantike (Frankfurt 2011).
- G. SCHEIBELREITER, Der frühfränkische Episkopat: Bild und Wirklichkeit. *Frühmittelalterl.*  
*Stud.* 17, 1983, 131–147.
- Der Bischof in merowingischer Zeit. *Veröff. Österr. Inst. für Geschforsch.* 27 (Wien  
1983).
  - Reccared. In: *RGA XXIV* (Berlin/New York 2003) 200–203.
- D. SCHELLHAS, Sogenannte Klerikerschnallen. Zur Interpretation merowingerzeitlicher  
Gürtelschnallen mit rechteckigem Beschlag. In: D. Vorlauf/Th. F. Warneke (Hrsg.),  
*Miscellanea Archaeologia, Aufsätze zur Archäologie von der Bronzezeit bis zum*  
*Hochmittelalter* (Espelkamp 1997) 69–87.
- H. SCHENKL (Hrsg.), *Marci Antonini imperatoris in semet ipsum libri XII* (Leipzig 1913).
- R. SCHIAVONE, Die Reliefsteine von Hornhausen und Morsleben: Kulturhistorischer Kon-  
text und Deutung. In: P. Hanauska/R. Schiavone (Hrsg.), *Studien zur frühmittelalterli-*  
*chen Steinplastik in Europa*. *Stud. zur Arch. Europas* 15 (Bonn 2011) 143–281.
- R. SCHIEFFER, *Die Karolinger* (Stuttgart 2014<sup>5</sup>).
- K. SCHIER, Balder. In: *RGA II* (Berlin/New York 1976<sup>2</sup>) 2–7.
- G. SCHILLER, Nimbus. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart IV* (Tübingen 1960<sup>3</sup>)  
1495f.

- B. SCHIMMELPFENNIG, Das Papsttum von der Antike bis zur Renaissance (Darmstadt 2009<sup>6</sup>, bibliogr. aktual.).
- A. SCHINDLER (Hrsg.), Monotheismus als politisches Problem. Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie (Gütersloh 1978).
- W. SCHLESINGER, Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte. Hist. Zeitschr. 176, 1953, 225–275.
- Über germanisches Heerkönigtum. In: Th. Mayer (Hrsg.), Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Vorträge und Forsch. 3 (Lindau/Konstanz 1956) 105–141.
- J. SCHLICK, Composition et chronologie des *De virtutibus sancti Martini* de Grégoire de Tours. *Studia Patristica* 7 = Texte und Unters. 92, 1966, 278–286.
- St. SCHLINKER/D. WILLOWEIT, Gottesgnadentum. In: *Lexikon Theologie Kirche* IV (Freiburg 1995) 917–919.
- D. SCHLINKERT, *ordo senatorius* und *nobilitas*. Die Konstitution des Senatsadels in der Spätantike. *Hermes Einzelschr.* 72 (Stuttgart 1996).
- H. SCHLOSSER, Daniel, In: *Lexikon der Christlichen Ikonographie* I (Freiburg 1968) 469–473.
- B. SCHMIDT, Die späte Völkerwanderungszeit in Mitteldeutschland. Katalog Nord- und Ostteil. Veröff. Landesmus. Vorgesch. Halle 29 (Berlin 1976).
- K. D. SCHMIDT, Die Bekehrung der Germanen zum Christentum 1: Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum (Der ostgermanische Arianismus) (Göttingen 1939).
- L. SCHMIDT, Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Ostgermanen, Unveränd. ND der 2. völlig neu bearb. Auflage (München 1969).
- S. SCHMIDT-HOFNER, Der "defensor civitatis" und die Entstehung des Notabelnregiments in den spätrömischen Städten. In: Meier/Patzold 2014, 487–522.
- P. SCHMITT, *Sol invictus*. Betrachtungen zu spätrömischer Religion und Politik. *Eranos Jahrb.* 10, 1943, 169–252.
- W. SCHNEEMELCHER, Das Problem der Sprache in der alten Kirche. In: Ders.: *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche* (Berlin 1959) 55–67.
- J. SCHNEIDER, Brief. In: *RAC* II (Stuttgart 1954) 564–584.
- R. SCHNEIDER, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern. Monogr. zur Gesch. des Mittelalters 3 (Stuttgart 1972).
- König und Königsherrschaft bei den Franken. In: F.-R. Erkens/H. Wolff (Hrsg.), *Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter*, Festschrift Eugen Bonhoff zum 65. Geburtstag. *Passauer Hist. Forsch.* 12 (Köln/Weimar/Wien 2002) 11–26.
- A. V. SCHNURBEIN, Der alamannische Friedhof bei Fridingen an der Donau (Kreis Tuttlingen). *Forsch. und Ber. zur Vor- und Frühgesch. in BadenWürttemberg* 21 (Stuttgart 1987).
- St. V. SCHNURBEIN, Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert (Heidelberg 1992).

- Neuheidentum und Fantasyroman In: V. Mertens/C. Stange (Hrsg.), *Bilder vom Mittelalter: eine Berliner Ringvorlesung* (Göttingen 2007) 137–154.
- *Norse Revival, Transformation of Germanic Neopaganism* (Leiden 2016).
- G. SCHÖLLGEN, *Magier, Gaukler, Scharlatane. Das Christentum als Unterschichtenreligion bei Kelsos*. In: Grieser/Merkt 2009, 28–37.
- S. SCHOLZ, *Die Merowinger* (Stuttgart 2015).
- H. v. SCHÖNEBECK, *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Konstantin* (Leipzig 1939, ND Aalen 1967).
- C. SCHOPPHOFF, *Der Gürtel. Funktion und Symbolik eines Kleidungsstücks in Antike und Mittelalter. Pictura et Poesis 27* (Köln/Weimar/Wien 2009).
- P. E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik 2. Schr. MGH 13,2* (Stuttgart 1955).
- F. R. SCHRÖDER, *Eröffnung des Kampfes durch Speerwurf*. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 44 (Halle a. S. 1920) 348 f.
- V. SCHULTZE, *Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente* (Leipzig 1882, ND Hamburg 2010).
- W. SCHULZ, *Eine Nachlese zu den Bildsteinen von Hornhausen. Mitteldeutsches Jahrb. für Kultur und Gesch.* 40, 1956, 211–229.
- M. SCHULZE-DÖRRLAMM, *Zur Deutung von Orantenreliefs auf Scheibenfibeln der Karolingerzeit. Arch. Korrbibl.* 4, 2015, 579–592.
- E. SCHÜRER, *Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte. Zeitschr. für neutestamentliche Wissenschaft* 6,1, 1905, 1–66.
- K.-H. SCHWARTE, *Diokletians Christengesetz*. In: R. Günther/St. R. Rebenich (Hrsg.), *E fontibus haurire. Beiträge zur römischen Geschichte und ihren Hilfswissenschaften. Festschrift Heinrich Chantraine* (Paderborn 1994) 203–240.
- R. SCHWEIDLENKA, *Wodans neue Erben. Esotera* 12, 1991, 19–23, 88 f.
- A. SCOBIE, *Slums, Sanitation and Mortality in the Roman World. Klio* 68,2, 1986, 399–433.
- A. B. SCOTT, *The Date of the 'Physiologus'. Vigiliae christianae* 52, 1998, 430–441.
- K. v. SEE, *Heidentum und Christentum in Snorris Heimskringla*. In: Ders. (Hrsg.), *Europa und der Norden im Mittelalter* (Heidelberg 1999) 311–344.
- *Kommentar zu den Liedern der Edda 2–3* (Heidelberg 1997–2000).
- H. SEEBASS, *Genesis I. Urgeschichte* (1, 1–11, 26) (Neukirchen-Vluyn 1996).
- O. SEECK, *Chronograph vom J. 354*. In: *RE III,2* (Stuttgart 1899) Sp. 2477–2481.
- *Geschichte des Untergangs der antiken Welt, 6 Bde.* (Stuttgart 1895–1920, ND Darmstadt 2000).
- A. Ph. SEGONDS/C. STEEL (Hrsg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne* (Leuven 2000).
- G. SEIB, *Orans, Orante*. In: *Lexikon der Christlichen Ikonographie* 3 (Freiburg u. a. 1994<sup>2</sup>) 352–354.
- R. SEITSCHEK, *Helios. Mythos der Sonne* (Wien 1989).
- R. SELINGER, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung. Europäische Hochschulschr.* 3 (Frankfurt u. a. 1994).

- K. SELLE-HOSBACH, Prosopographie merowingischer Amtsträger in der Zeit von 511 bis 613, Phil. Diss. Bonn 1974.
- J. SEMMLER, Mission und Pfarrorganisation in den rheinischen, mosel- und maasländischen Bistümern (5.–10. Jahrhundert). In: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo. Espansione e resistenze. Settimane di studi del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 28 (Spoleto 1982) 813–888.
- Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung. *Studia humaniora. Ser. min.* 6 (Düsseldorf 2003).
- H. SENG/L. M. HOFFMANN (Hrsg.), Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie. *Byzantios. Stud. in Byzantine Hist. and Civilisation* 6 (Turnhout 2012).
- B. SERGENT, *Les Dragons. Mythologie, rites et légendes* (Fouesnant 2019).
- W. SESTON, Dioclétien et la Tétrarchie. I. Guerres et réformes (284–300). *Bibl. des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome* 162 (Paris 1946).
- E. v. SEVERUS, Gebet I. In: *RAC VIII* (Stuttgart 1972) Sp. 1134–1258.
- G. SGREVA, La teologia di Zenone di Verona. Contributo per la conoscenza dello sviluppo del pensiero teologico nel nord Italia (360–380) (Vicenza 1989).
- D. SHANZER, Dating the baptism of Clovis: the bishop of Vienne vs. the bishop of Tours. *Early medieval Europe* 8, 1998, 29–57.
- D. SHANZER/I. WOOD (Hrsg.), Avitus of Vienne. Letters and Selected Prose, translated with an introduction and notes by D. Shanzer and I. Wood. *Translated Texts for Hist.* 38 (Liverpool 2002).
- B. D. SHAW, *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine* (Cambridge 2001).
- F. SIEGMUND, Kleidung und Bewaffnung der Männer im östlichen Frankenreich. In: *Die Franken – Wegbereiter Europas* 1996, 691–699.
- R. SIMEK, *Lexikon der germanischen Mythologie* (Stuttgart 2006<sup>3</sup>).
- *Religion und Mythologie der Germanen* (Darmstadt 2014<sup>2</sup>).
- C. SOGNO, *Q. Aurelius Symmachus. A Political Biography* (Ann Arbor 2006).
- M. SOMMER, *Die Soldatenkaiser (Geschichte kompakt)* (Darmstadt 2010<sup>2</sup>).
- S. SPAIN, The translation of relics ivory, Trier. *Dumbarton Oaks Papers* 31, 1977, 279–304.
- P. SPECK, Urbs, quam Deo donavimus. Konstantins Konzept für Konstantinopel. *Boreas* 18, 1995, 143–173.
- M. A. SPEIDEL, Sold und Wirtschaftslage der römischen Soldaten. In: *Ders.: Heer und Herrschaft im Römischen Reich der Hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 2009, 407–437.
- M. P. SPEIDEL, Die Denkmäler der Kaiserreiter. *Equites singulares Augusti. Beih. Bonner Jahrb.* 50 (Bonn 1994).
- Burgundian Gods on Sixth-Century Belt Buckles. *Frühmittelalterl. Stud.* 45, 2011, 1–36.
- M. P. SPEIDEL/M. O. SPEIDEL, Germanische Götter auf wisigotischen Gürtelschnallen. *Germania* 89, 2011 (Darmstadt/Mainz 2013) 277–303.
- M. SPENCER, Dating the baptism of Clovis, 1886–1993. *Early medieval Europe* 3, 1994, 97–116.

- H. SPRINGHART, *Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie. Dogmatik in der Moderne 15* (Tübingen 2016).
- F. STAAB (Hrsg.), *Zur Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter am Oberrhein. Oberrheinische Stud. 11* (Sigmaringen 1994).
- *Heidentum und Christentum in der Germania Prima zwischen Antike und Mittelalter* In: Staab 1994, 117–152.
- K. STADE, *Der Politiker Diokletian und die letzte große Christenverfolgung* (Wiesbaden 1926).
- C. STANCLIFFE, *St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus* (Oxford 1983).
- N. STAUBACH, *Signa utilia – signa inutilia. Zur Theorie gesellschaftlicher und religiöser Symbolik bei Augustinus und im Mittelalter. Frühmittelalterl. Stud. 36*, 2002, 19–49.
- *In hoc signo vinces. Wundererklärung und Wunderkritik im vormodernen Wissensdiskurs. Frühmittelalterl. Stud. 43*, 2009, 1–52.
- E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire II. De la disparition de l’empire d’occident à la mort de Justinien (476–565)* (Paris 1949).
- M. STEIN, *Vetus Latina und Vulgata*. In: G. Hägele/G. Wurst (Hrsg.), *Novum opus ex veteri. Vom Judas-Evangelium zur Furtmeyr-Bibel; biblische und apokryphe Handschriften aus Spätantike und Mittelalter. Katalog zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Augsburg 13.1.–30.4.2010* (Augsburg 2010) 12–17.
- W. VON DEN STEINEN, *Chlodwigs Übergang zum Christentum. Eine quellenkritische Studie* (Darmstadt 1963<sup>2</sup>) (Erstmals erschienen in *Mitt. Österr. Inst. Geschforsch. 12. Ergbd. 1932*, 417–501).
- R. STEINACHER, *Die Vandalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreichs* (Stuttgart 2016).
- A. STEINWENTER, *Nomos empsychos, Zur Geschichte einer politischen Theorie. Akad. Wiss. Wien. Phil. hist. Kl. 83* (Wien 1946).
- *audientia episcopalis*. In: *RAC I* (Stuttgart 1950) Sp. 915–917.
- G. STEMBERGER, *Die Verbindung von Juden mit Häretikern in der spätantiken römischen Gesetzgebung*. In: M. Hutter u. a. (Hrsg.), *Hairesis. Festschrift für K. Hoheisel zum 65. Geburtstag* (Münster 2002).
- J. STENGER, *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit. Unters. zur ant. Lit. und Gesch. 97* (Berlin/NewYork 2009).
- H. STEUER, *Flügellanze*. In: *RGA IX* (Berlin 1995) 251–254.
- *Herrschaft von der Höhe. Vom mobilen Söldnertrupp zur Residenz auf repräsentativen Bergkuppen*. In: *Alamannen 1997*, 149–162.
- *Kriegerbanden und Heerkönige–Krieg als Auslöser der Entwicklung zum Stamm und Staat im ersten Jahrtausend n. Chr. in Mitteleuropa. Überlegungen zu einem theoretischen Modell*. In: *Runica – Germanica – Mediaevalia*, hrsg. v. W. Heizmann/A. van Nahl. In: *RGA Ergbd. 37* (Berlin/New-York 2003) 824–853.
- W. M. STEVENS, *Karolingische Renovatio in Wissenschaft und Literatur*. In: *799 – Kunst und Kultur der Karolingerzeit 3* (Mainz 1999) 662–680.
- H. STIMM, *Ein neuer früher Beleg des synthetischen Futurs. Zeitschr. für französische Sprache und Literatur, Beih. 5* (Festgabe Julius Wilhelm) (Stuttgart 1977) 40–52.



- H. STÖBE, Die Unterwerfung Norddeutschlands durch die Merowinger und die Lehre von der sächsischen Eroberung. *Wiss. Zeitschr. Universität Jena, Rh.* 6, 1956/57, 153–190.
- H. STOLPE/T. J. ARNE, *La nécropole de Vendel*. Monogr./Kungliga vitterhets. hist. och Antikvitets Akad. 17 (Stockholm 1927).
- E. STOMMEL, Bischofsstuhl und Hoher Thron. *Jahrb. Ant. Christentum* 1, 1958, 52–78.
- P. STOTZ, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters* 3, Lautlehre (München 1996).
- Die Bibel auf Latein - unantastbar? *Mediävistische Perspektiven* 3 (Zürich 2015<sup>3</sup>).
- H. STRASBURGER, Cäsar im Urteil der Zeitgenossen. *Hist. Zeitschr.* 175, 1953, 225–264.
- J. STRAUB, *Vom Herrscherideal in der Spätantike* (Stuttgart 1939, ND Darmstadt 1964).
- Eugenius. In: *RAC VI* (Stuttgart 1966) Sp. 860–877.
- A. STROBEL, Der Begriff des Hauses im griechischen und römischen Privatrecht. *Zeitschr. für Neutestamentliche Wissenschaft* 56, 1965, 91–100.
- K. F. STROHEKER, *Eurich. König der Westgoten* (Stuttgart 1937).
- Der senatorische Adel im spätantiken Gallien (Tübingen 1948, ND Darmstadt 1970).
- Zur Rolle der Heermeister fränkischer Abstammung im späten vierten Jahrhundert. In: Ders., *Germanentum und Spätantike* (Zürich/Stuttgart 1965) 9–29.
- G. STROUMSA, *Das Ende des Opferkultes. Die religiösen Mutationen der Spätantike* (Berlin 2011).
- J. STRZYGOWSKI, *Koptische Kunst Catalogue général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire* (Wien 1904).
- A. STUIBER, Altar II. Alte Kirche. In: *TRE II* (Berlin 1978) 308–318.
- R. STUPPERICH, Gedanken zu Obelisk und Pulvinar in Darstellungen des Circus Maximus in Rom. In: H. J. Drexhage/J. Sünskes (Hrsg.), *Migratio et Commutatio. Studien zur Alten Geschichte und deren Nachleben*. Festschrift T. Pékary (St. Katharinen 1989) 265–279.
- P. STYGER, L'origine del cimiterio di S. Callisto sull'Appia. *Rendiconti della Pontifica Accademia Romana di Arch.* 4, 1925–1926, 91–153.
- M. J. SUDA, Beurteilung des leblosen Körpers in Augustinus' Gutachten "De cura pro mortuis gerenda". In: N. Steffenelli (Hrsg.), *Körper ohne Leben, Begegnung und Umgang mit Toten* (Wien 1998) 414–421.
- K. SUGANO, *Das Rombild des Hieronymus*. Europäische Hochschulschr. Rh. 25,25 (Frankfurt/Bern/New York 1983).
- A. SUNTRUP, Studien zur politischen Theologie im frühmittelalterlichen Okzident: die Aussage konziliarer Texte des gallischen und iberischen Raumes. *Spanische Forsch. Görres-Gesellschaft*. Rh. 2,36 (Münster 2001).
- J. SYKUTRIS, Epistolographie. In: *RE Suppl. V* (Stuttgart 1931) Sp. 185–220.
- J. SZIDAT, Die Usurpation des Eugenius. *Historia* 28,4, 1979, 487–508.
- Historischer Kommentar zu Ammianus Marcellinus Buch XX–XXI. Teil III: Die Konfrontation. *Historia Einzelschr.* 89 (Stuttgart 1996).

## T

- K. TACKENBERG, Über einige wenig bekannte Reiterscheiben. *Germania* 28, 1944–1950, 250–258.
- F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, 2 Bde. (Stuttgart 1960).
- P. TESTINI, Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma. *Roma cristiana* 2 (Bologna 1966).
- G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1989<sup>3</sup>).
- G. THEISSEN/A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch* (Göttingen 2011<sup>4</sup>).
- M. THEOBALD, Kerygma I. Biblisch-theologisch. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* V (Freiburg 1996<sup>3</sup>) 1406–1409.
- A. THIEL (Hrsg.), *Epistulae Romanorum pontificum 1: Gelasius I., Epistula 12* (Braunschweig 1867, ND Hildesheim/New York 1974) 349–358.
- J. THIRION, Saint-Trophime d'Arles. *Congrès arch. de France* 134, 1976, 360–479.
- B. THEUNE-GROßKOPF, Mit Leier und Schwert. Das frühmittelalterliche „Sängergrab“ von Trossingen. Mit Beiträgen von B. Nowak-Böck, Ch. Peek, M. Rösch und J. Wahl. Hrsg. Vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg (Friedberg 2010).
- E. A. THOMPSON, Bauernaufstände im spätantiken römischen Gallien und Spanien. In: H. Schneider (Hrsg.), *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Wege der Forsch.* 552 (Darmstadt 1981) 28–47.
- K. THRAEDE, Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik. *Zetemata* 48 (München 1970).
- H. G. THÜMMEL, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition. *Arbeiten zur Kirchengesch.* 76 (Berlin 1999).
- D. TIMPE, Tacitus *Germania* als regionsgeschichtliche Quelle. In: Beck/Elmgers/Schier 1992, 434–485.
- M. TISCHLER, *Einharts Vita Karoli. Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption*, 2 Bde. MGH Schriften 48 (Hannover 2001).
- A. TOVAR, Das Vulgärlatein in den Provinzen. In: G. Neumann/J. Untermann (Hrsg.), *Die Sprachen im Römischen Reich der Kaiserzeit. Beih. Bonner Jahrb.* 40 (Köln/Bonn 1980) 331–342.
- C. TREFFORT, Vertus prophylactiques et sens eschatologique d'un dépôt funéraire du haut Moyen Âge : des plaques boucles rectangulaires burgondes à inscription. *Arch. Médiévale* (Paris) 32, 2002, 31–53.
- O. TREITINGER, Die oströmische Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (Darmstadt 1956).
- L. TRICHET, Le Costume du clergé: ses origines et son évolution en France d'après les règlements de l'Église (Paris 1986).
- F. R. TROMBLEY, The Imperial Cult in Late Roman Religion (ca. A. D. 244–395). Observations on the Epigraphy. In: Hahn 2011, 19–54.
- R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme* (Paris 1981).
- *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Paris 1989).

## U

- K. UBL, Inzestverbot und Gesetzgebung: die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100). Millenium-Stud. 20 (Berlin/New York 2008).
- Im Banne der Traditionen: zur Charakteristik der "Lex Salica". In: Meier/Patzold 2014, 423–445.
- Die Karolinger. Herrscher und Reich. Beck'sche Reihe 2828 (München 2014).
- D. ULANSEY, The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World (Oxford 1989).
- J. ULRICH, Barbarische Gesellschaftsstruktur und römische Außenpolitik zu Beginn der Völkerwanderung. Ein Versuch zu den Westgoten 365–377 (Bonn 1995).

## V

- F. VALLET/G. QUERRE, Authenticité de la plaque paléochrétienne de terre-cuite dite de Grésin (Commune du Broc, Puy-de-Dôme). Ant. Nat. 21, 1989, 75–81.
- R. VAN DAM, Leadership and Community in Late Antique Gaul (Berkeley/Los Angeles/Oxford 1985).
- Saints and their Miracles in late antique Gaul (Princeton 1993).
- M. VAN UYTFANGHE, Histoire du latin, protohistoire des langues romanes et histoire de la communication. Francia 11, 1983, 579–613.
- R. VERDO, Narrer la bataille de Tolbiac: étude des disjonctions chez Grégoire de Tours, Jonas de Bobbio et Alcuin. In: C. Giraud/D. Poirel (Hrsg.), La rigueur et la passion : mélanges en l'honneur de Pascale Bourgain. Instrumenta patristica et mediaevalia 71 (Turnhout 2016) 57–71.
- M. J. VERMASEREN, Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae. 2 Bde. (Den Haag 1956/1960).
- Mithras. Geschichte eines Kultes. Übers. a. d. Holländischen von E. Cartellieri-Schröter. Urban-Bücher 33 (Stuttgart 1965).
- H. D. VERSNEL, Making Sense of Jesus' Death. The Pagan Contribution. In: J. Frey/J. Schröter (Hrsg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Wiss. Unters. zum Neuen Testament 181 (Tübingen 2005) 213–294.
- U. VERSTEGEN, Ausgrabungen und Bauforschungen in St. Gereon zu Köln, 2 Bde. Kölner Forsch. 9,1 (Mainz 2006).
- M. VIELBERG, Untertanentopik, Zur Darstellung der Führungsschichten in der kaiserzeitlichen Geschichtsschreibung. Zetemata 95 (München 1996).
- Der Mönchsbischof von Tours im ›Martinellus‹. Zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbilds. Unters. zur ant. Literatur und Gesch. 79 (Berlin/New York 2006).
- H. VIERCK, La „chemise de Sainte Bathilde“ à Chelles et l'influence byzantine sur l'art de cour mérovingien au VII<sup>e</sup> siècle. In: Centenaire de l'Abbé Cochet 1975. Actes du colloque international d'archéologie (Rouen 1978) 521–564.
- J. VOGT, Christenverfolgung I (historisch, Bewertung durch Heiden und Christen). In: RAC II (Stuttgart 1954) Sp. 1159–1208.

- Constantinus der Große. In: RAC III (Stuttgart 1957) Sp. 306–379.
- Ammianus Marcellinus als erzählender Geschichtsschreiber der Spätzeit. In: Akad. Wiss. und Lit. Mainz/ Abh. geistes- und sozialwiss. Kl. 1963,8 (Mainz 1963) 801–825.
- W. F. VOLBACH, Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters. Kat. RGZM 7 (Mainz 1976<sup>3</sup>).
- R. VOLLKOMMER (Hrsg.), Künstlerlexikon der Antike (Hamburg 2007).
- D. VOLLMER, Tetrarchie. Bemerkungen zum Gebrauch eines antiken und modernen Begriffs. *Hermes* 119,4, 1991, 435–449.
- U. VOLP, Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike (Leiden 2002).
- R. VOLZ, Balder. In: *LexMA I* (München 1980) 1362–1364.
- K. VÖSSING, Das Königreich der Vandalen. Geiserichs Herrschaft und das Imperium Romanum (Darmstadt 2014).
- H.-U. VOß/P. HAMMER/J. LUTZ, Römische und germanische Bunt- und Edelmetallfunde im Vergleich. Archäometallurgische Untersuchungen ausgehend von elbgermanischen Körpergräbern. *Ber. RGK* 79, 1998, 107–382.
- J. DE VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte, 2 Bde. Grundriss der Germanischen Philol. 12,1,2 (Berlin 1956–1957, 1970, ND 2010).

## W

- J.-M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings and other Studies in Francish History*, London 1962 (ND Toronto 1982).
- Rome and the early english church: some questions of transmission. In: *Le chiese nei regni dell' Europa occidentale e I loro rapport con Roma sino all' 800*, tomo II. Settimane di studio del centro italiano di studi sull' alto medioevo 7, 7–13 aprile 1959 (Spoleto 1960) 519–548.
- *Early Germanic Kingshiin England and on the Continent* (Oxford 1971).
- *The Frankish Church* (Oxford 1983).
- M. WALLRAFF, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*. *Forsch. zur Kirchen- und Dogmengesch.* 68 (Göttingen 1997).
- *Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*. *JbAC Erg.* Bd. 32 (Münster 2001).
- (Hrsg.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik* (Berlin 2006).
- Die antipaganen Maßnahmen Konstantins in der Darstellung des Euseb von Kaisareia. In: *Hahn* 2011, 7–18.
- *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen* (Freiburg 2013).
- Ch. WALTER, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition* (Oxford 2003).
- C. WALTER/ST. PATZOLD, *Der Episkopat im Frankenreich der Merowingerzeit: eine sich durch Verwandtschaft reproduzierende Elite?* In: *St. Patzold/K. Ubl (Hrsg.), Verwandtschaft, Name und soziale Ordnung (300–1000)* (Berlin/Boston 2014) 109–140.

- B. WARD-PERKINS, Constantine and the Origins of the Christian Basilica. *Papers of the Brit. School at Rome* 22, 1954, 69–90.
- The Fall of Rome and the End of Civilisation (Oxford 2005).
- R. WARLAND, Byzanz und die Alemannia. Zu den frühbyzantinischen Vorlagen der Hüfing-Scheiben. *Jahrb. Ant. Christentum* 55, 2012, 132–139.
- Nimbus. In: *RAC XXV* (Stuttgart 2013) Sp. 915–938.
- A. G. WEBER, Der Childebert-Ring und andere frühmittelalterliche Siegelringe. *Stud. zu Spätant. und Frühmittelalter* 7 (Hamburg 2014).
- G. W. WEBER, Siðaskipti. Das religionsgeschichtliche Modell Snorri Sturlusons in Edda und Heimskringla. In: *Studies Hermann Pálsson* (Wien 1986) 309–329.
- G. WEBER, Kaiser, Träume und Visionen in Principat und Spätantike. *Historia Einzelschr.* 143 (Stuttgart 1998).
- W. WEBER, Die Reliquienprozession auf der Elfenbeintafel des Trierer Domschatzes und das kaiserliche Hofzeremoniell. *Trierer Zeitschr.* 42, 1979, 135–157.
- Das Ehrenrecht des Wagenfahrens in römischen Städten. In: *Spätantike und frühes Christentum, Ausstellungskat.* (Frankfurt 1983) 308–311.
  - Die Anfänge des Trierer Doms. Die archäologische Erforschung der frühchristlichen Kirchenanlage im Bereich des Trierer Domes und der Liebfrauenkirche. *Trierer Theologische Zeitschr.* 98, 1989, 147–155.
- L. E. WEBSTER, The Prittlewell (Essex) burial: a comparison with other Anglo-Saxon princely graves. In: *Transformations in North-Western Europe (AD 300–1000)* (Stuttgart 2011) 266–272.
- A. WECKWERTH, Das altchristliche und das frühmittelalterliche Kirchengebäude – ein Bild des 'Gottesreiches'. *Zeitschr. Kirchengesch.* 69, 1958, 26–78.
- K. WEIDEMANN/M. WEIDEMANN, Römische Staatskalender aus der Spätantike. Die von Furius Dionisius Filocalus und Polemius Silvius überlieferten römischen Staatskalender und deren historische Einordnung. *Monogr. RGZM* 130 (Regensburg 2016).
- M. WEIDEMANN, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours. *Monogr. RGZM* 3,1–2 (Mainz 1982).
- Das Testament des Bischofs Berthram von Le Mans vom 27. März 616. *Monogr. RGZM* 9 (Mainz 1986).
- O. WEINREICH, Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. *Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten* 8,1 (Gießen 1909, Berlin 1969, ND Berlin 2015).
- P. WEISS, Die Vision Constantins. In: *Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuß*, hrsg. v. J. Bleicken. *Frankfurter Althist. Stud.* 13 (Kallmünz 1993) 143–169.
- R. WEISS, Chlodwigs Taufe: Reims 508. Versuch einer neuen Chronologie für die Regierungszeit des ersten christlichen Frankenkönigs unter Berücksichtigung der politischen und kirchlich-dogmatischen Probleme seiner Zeit (Bern 1971).
- K. WEIDEMANN, Druiden, Goden, Weise Frauen. Zurück zu Europas alten Göttern (Freiburg u. a. 1991).

- D. WENDEBOURG, Das Martyrium in der Alten Kirche als ethisches Problem. *Zeitschr. Kirchengesch.* 98, 1987, 295–387.
- R. WENSKUS, Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes (Köln–Wien 1977<sup>2</sup>).
- Zur fränkischen Siedlungspolitik im Saalegebiet. In: H. Patze (Hrsg.), *Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter: Festgabe zum 70. Geburtstag von Reinhard Wenskus* (Sigmaringen 1986) 201–212.
  - Religion abâtardie. Materialien zum Synkretismus in der vorchristlichen politischen Theologie der Franken. In: *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Europas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag*, hrsg. von H. Keller/N. Staubach. *Arbeiten zur Frühmittelalterforsch.* 23 (Berlin/New York 1994) 179–248.
- J. WERNER, Italisches und koptisches Bronzegergeschirr des 6. und 7. Jahrhunderts nordwärts der Alpen, *Mnemosynon Th. Wiegand* (München 1938) 74–86.
- Die romanische Trachtprovinz Nordburgund im 6. und 7. Jahrhundert. In: K. Böhner (Hrsg.), *Les relations entre l'empire romain tardif, l'empire franc et ses voisins. Actes du IX<sup>e</sup> congrès de l'union internationale des sciences préhistoriques et protohistoriques, colloque XXX* (Nizza 1976) 228–253 [identisch Sigmaringen 1979].
  - Zu den Knochenschnallen und den Reliquiarschnallen des 6. Jahrhunderts. In: *Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra in Augsburg 1961–1968*, hrsg. von J. Werner. *Münchner Beitr. zur Vor- und Frühgesch.* 23 (München 1977) 275–351.
  - Die romanische Trachtprovinz Nordburgund im 6. und 7. Jahrhundert. In: *Vorträge und Forschungen: Von der Spätantike zum frühen Mittelalter 25*, hrsg. von J. Werner/E. Ewig (Sigmaringen 1979) 447–465 [identisch mit Nizza 1976].
  - Childerichs Pferde. In: Beck/Ellmers/Schier 1992, 145–161.
- K. F. WERNER, Adel. In: *LexMA I* (München 1977) 118–133.
- M. WERNER, Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland. Zur vorbonifatianischen Mission in Hessen und Thüringen. In: H. Löwe (Hrsg.), *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter* (Stuttgart 1982) 239–318.
- K. WERZ, „Sogenanntes koptisches“ Buntmetallgeschirr, phil. Diss. [Frankfurt 2000; Online-Publikation Konstanz 2005].
- K. WESSEL, Altar. In: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst I* (Stuttgart 1966) Sp. 111–120.
- C. WESTERMANN, Genesis 1–11 (BK 1,1) (Neukirchen-Vluyn 1983<sup>3</sup>).
- Ch. WICKHAM, The other Transition. From the Ancient World to Feudalism. In: *Past and Present* 103, 1984, 3–36.
- *Framing the early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400–800* (Oxford/New York 2005).
- H. U. WIEMER, Für die Tempel? Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer aus der Sicht städtischer Eliten des spätrömischen Ostens. In: Hahn 2011, 159–186.
- H. WIERUSZOWSKI, Die Zusammensetzung des gallischen und fränkischen Episkopats bis zum Vertrag von Verdun (843). *Bonner Jahrb.* 127, 1922, 1–83.
- B. WILDERMUTH, Justinus der Märtyrer. In: *BBKL III* (Hamm 1992) 888–895.

- M. WILL, Die ehemalige Abteikirche St. Peter zu Metz und ihre frühmittelalterlichen Schrankenelemente. Bonner Beitr. zur vor- und frühgeschichtl. Arch. 3 (Bonn 2005).
- M. WILLASCHEK, Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. In: G. Mohr/M. Willaschek (Hrsg.), Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft (Berlin 1998) 325–351.
- J. WILPERT, Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakomben der heiligen Petrus und Marcellinus (Freiburg 1891, ND 2010).
- L. J. WILSON, Trier procession ivory. A new interpretation, Byzantion 54, 1984, 602–614.
- F. WINKELMANN, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte (Berlin 1991).
- Die »Konstantinische Wende« und ihre Bedeutung für die Kirche. In: E. Mühlenberg (Hrsg.), Die Konstantinische Wende (Gütersloh 1998) 123–143.
- Ch. WITSCHEL, Krise-Rezession-Stagnation? Der Westen des römischen Reichs im 3. Jahrhundert n. Chr. Frankfurter Althist. Beitr. 4 (Frankfurt 1999).
- H. WOLFRAM, Intitulatio I: Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jahrhunderts. Mitt. Inst. Österr. Geschforsch., Ergbd. 21 (Graz/Wien/Köln 1967).
- Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie (München 2009<sup>5</sup>).
- M. WOLTER, Die ethische Identität christlicher Gemeinden in neutestamentlicher Zeit. In: W. Härle/R. Preul (Hrsg.), Woran orientiert sich Ethik?. Marburger Jahrb. Theologie 13, 2001, 61–90.
- I. WOOD, Gregory of Tours and Clovis. In: Rev. belge de philol. et d’hist. 63, 1985, 249–272.
- Pagan Relations and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century. In: G. Ausenda (Hrsg.), After Empire. Towards an Ethnology of Europe’s Barbarians (Woodbridge 1995) 253–279.
- Before or after Mission. Social Relations across the Middle and Lower Rhine in the Seventh and Eighth Centuries. In: I. L. Hansen/Ch. Wickham (Hrsg.), The Long Eighth Century. Production, Distribution and Demand. The Transformation of the Roman World 11 (Leiden/Boston/Köln 2000) 149–166.
- Deconstructing the Merovingian family. In: R. Corradini/M. Diesenberger/H. Reimitz (Hrsg.), The Construction of Communities in the Early Middle Ages. The Transformation of the Roman World 12 (Leiden/Boston 2003) 149–171.
- G. WOOLF, Becoming Roman. The origins of provincial civilisation in Gaul (Cambridge 2003).
- J. B. WORD-PERKINS, Memoria, martyr’s tomb and martyr’s church. Journal of Theological Stud. 17, 1966, 20–38.
- J. WORTLEY, The Trier ivory reconsidered. Greek. Roman and Byzantine Stud. 21, 1980, 381–394.
- R. WRIGHT (Hrsg.), Latin and the Romance languages in the early Middle Ages (London/New York 1991).
- O. WULFF, Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke der königlichen Museen zu Berlin, Bd. 1 (Berlin 1909).
- D. WYRWA, Clemens von Alexandrien. In: Döpp/Geerlings 2002, 152–154.

J. WYTZES, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom. *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* 56 (Leiden 1977).

## Y

N. YALOURIS/T. VISSER-CHOITZ, *Helios. Lexicon iconographicum mythologiae classicae* V,1 (Zürich 1990) 1005–1034.

## Z

J. ZAHLTEN, Das Ende und der Anfang. Zum Zusammenhang von Weltaltermodellen, menschlichem Lebensalter und Sechstageswerk in der mittelalterlichen Kunst. In: J. A. Aertsen/M. Pickavé (Hrsg.), *Ende und Vollendung, Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (Berlin/New York 2002) 348–370.

R. ZAHN, Die Phalera von Seengen. *Jahresber. Schweiz. Ges. für Ur- u. Frühgesch.* 24, 1932 (Zürich 1932).

H. ZEISS, Das Heilsbild in der germanischen Kunst des frühen Mittelalters. *Sitzber. Bayer. Akad. Wiss., Phil-Hist. Abt.* 2,8 (München 1941).

D. ZELLER, *Mysterien/Mysterienreligionen*. *RE* XXIII (Berlin 1994) 504–526.

G. ZELLER, *Pliezhausen*. In: *RGA* XXIII (Berlin 2003) 207–210.

M. ZELZER, Die Briefliteratur, *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* 4: Spätantike (Wiesbaden 1997) 321–354.

E. ZEMMRICH, Demut. Zum Verständnis eines theologischen Schlüsselbegriffs. In: *Ethik im Theologischen Diskurs* 4 (Berlin 2006).

K. ZIEGLER, Pontifex. In: *Der Kleine Pauly* 4 (Stuttgart 1979) Sp. 1046–1048.

H. M. ZILLING, *Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers* (Paderborn 2004).

N. ZIMMERMANN, Beginn und Ende der Katakomben. Die Gesellschaft des spätantiken Rom im Spiegel ihrer Nekropolen. In: *Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter. Sonderbde. der Ant. Welt* 32 (Mainz 2001) 117–127.

– Werkstattgruppen römischer Katakombenmalerei. *Jahrb. Ant. Christentum Ergbd.* 35 (Münster 2002).

E. ZÖLLNER, *Geschichte der Franken bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Auf der Grundlage des Werkes von Ludwig Schmidt unter Mitwirkung von Joachim Werner neu bearbeitet* (München 1970).

Th. ZOTZ, Epao (Epaône), Konzil von. In: *LexMA* III (München 1986) 2041–2042.

O. ZWIERLEIN, *Antike Revisionen des Vergil und Ovid*. *Nordrhein-Westfälische Akad. Wiss., Vorträge: Geisteswiss.* 368 (Wiesbaden 2000).

– *Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage. Unters. zur ant. Literatur und Gesch.* 96 (Berlin/New York 2010<sup>2</sup>).